Ph. sp. 332 Pc (1

Günther, A.,

1816=1818

E, 1 A

<36636701780013 S

<36636701780013

Bayer. Staatsbibliothek

Vorschule

zur

speculativen Theologie

des

positiven Christenthums.

In Briefen.

Erste Abtheilung.

Die Creationstheorie.

Zweite vermehrte Auflage.

Wien, 1846.

Verlag und Druck von J. B. Wallishausser.

A 6 = D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Humiliare Deo, et exspecta manus Ejus. — —
Noli esse humilis in sapientia tua, ne humiliatus
in stultitiam seducaris.

Eccles. c. XIII.

Vorwort.

Vorreden haben nicht selten den Zweck, Nachreden zuvorzukommen; gewöhnlich aber gehen sie doch nur den letztern voran, ohne sie zu verhüten. Deßhalb ist es gleich gut, sie in besagter Absicht gar nicht zu verfassen. Auch fürchtet sich der Vorredner so wenig vor Nachrednern, als er die Nachreden eben wünschen kann. Jenes nicht, eingedenk der Worte: „Der Schüler ist nicht über den Meister;“ dieses nicht, eingedenk eines andern Wortes vom Meister: „Saul, warum verfolgst du Mich?“ — Hier sey also bloß im Allgemeinen der Inhalt dieser Briefsammlung angegeben.

Sie enthält einerseits Belege für das rühmliche Streben unserer Zeit, die im Kampfe gegen den verjährten Irrsal der Speculation begriffen ist; aber auch

andererseits Hinweisungen auf die Hand am Scheidewege zwischen Wahrheit und Irrthum, die, unbeachtet, jenes Streben bei all' seinem Ernste nie ans erwünschte Ziel kommen läßt. Und wenn auch jene Blätter dieser Schrift, in denen jenes Kampfes rühmliche Erwähnung und Erwägung geschieht, nicht durchaus Palmblätter seyn konnten; so durften sie auch eben so wenig Feigenblätter seyn für eine Virtuosität in der Wissenschaft, die sich verrechnet hat. — Ueberdieß fällt es heut' zu Tage nur zu Vielen ein, — nachdem sie alle Straßen außer- und innerhalb der Stadt Gottes im Heißhunger nach Weisheit durchlaufen sind, den ausgeleerten Bettelsack sammt der Armenbüchse den Pforten der katholischen Kirche anzuhängen, um die Welt glauben zu machen, sie nähre sich ausschlüßlich vom Bettel, d. h. von Brosamen, die von der reichbesetzten Tafel des prassenden Philosophismus fallen. Diesem hohlen Stolze dürfte hier wohl einigermaßen begegnet seyn. Wie nun der Verfasser wünschen muß, daß seine Bestrebungen sowohl zur Ehre Gottes und Seiner Kirche, als zur Restauration der Speculation in der Theologie

Einiges beitragen mögen, — so hat er an die Gegner nur die Eine Bitte: das Wort fechten in jedem Sinne zu beherzigen; indem es nicht nur in Beziehung auf den Landstreicher betteln, sondern für den Wehrstand auch kämpfen heißt, im Kampfe nämlich redlich und kunstgerecht das Schwert führen.

Was übrigens die Gestaltung dieser Mittheilungen, und die Haltung jener im Verlaufe der letztern betrifft, (die Mancher der Würde des Inhalts nicht angemessen finden dürfte), muß der Verfasser Folgendes zu seiner Rechtfertigung anführen. — Mancher, wenn er auch nicht gerade mit Mephistopheles meint:

— „Ein Kerl, der speculirt,
Ist wie ein Thier auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide" —

blickt doch nach dieser Region des Geisteslebens mit nicht minderem Horror, als mit welchem das Kind in der Dämmerung nach dem Winkel schielt, in dem es ihm nicht geheuer dünkt. Und doch sind gerade Solche oft

am meisten besorgt um ihre moralische Festigkeit, die in einer Zeit, wo es weder an Tageslast und Hitze, noch an der scharfen Zugluft des Zeitgeistes fehlt, der auch die Zelle ausgesetzt ist, sehr leicht zu Schaden kommen kann. Was sie demnach nicht verschmähen: Cartharr=pulver und ihre Dosen, sind nirgends in anderer Form zu bekommen, als — in der Briefform.

Wien, am Feste der Geburt Mariens 1827.

Anton Günther,
Weltpriester.

Vorrede
zur zweiten Auflage als

Erinnerung für jene Leser, die es befremden könnte, daß der Verfasser, statt eine zweite, wenn auch verbesserte Auflage seiner ersten Schrift vorzunehmen, nicht lieber eine Fortsetzung derselben, etwa unter dem Titel: Nachschule oder Sonntagsschule, unternommen.

Und, fürwahr! gegen diese Bemerkung wäre nichts einzuwenden, wenn die Leser der ersten Auflage, auch die der zweiten seyn müßten. Jene wären allerdings jetzt reif genug, um eine Sonntags-Belehrung oder Unterhaltung für sich in Anspruch zu nehmen; auch hat sich seit jener Zeit der Stoff zum Lachen und Weinen so vermehrt, daß dem Fortsetzer eine Auswahl für den brieflichen Inhalt nicht schwer werden könnte.

Es ist aber die Nachfrage wahrscheinlich von Leuten ausgegangen, die jünger sind als die alten Leser, und die vielleicht in derselben Lage sich befinden, wie der Verfasser vor Zeiten, der seine Situation als Studiose in dem Briefwechsel zwischen Onkel und Neffen bekannt machte.

Deßhalb hat er auch keine wesentlichen Veränderungen an dem Inhalte jener vorgenommen; dieser erscheint jetzt noch so unvollkommen der Hauptsache nach, wie vor Jahren. Dazu gesellt sich noch der Umstand: daß jener Briefwechsel nicht reine Dichtung; sondern Dichtung und Wahrheit aus seinem Leben während und nach der Schulzeit liefert; worüber er aber das Umständlichere nur in einer Biographie mittheilen könnte.

Für Ihn also sind jene Briefe wahre Marksteine auf dem harten Wege durch das vielbewegte Glaubens- und Wissens-Leben jener Zeit vor dem deutschen Befreiungskriege.

Was nun ferner die Unvollkommenheit jenes Inhaltes (der christlich-dualistischen Weltansicht) und die Wiederholung desselben anbelangt; so hindert ihn jene gar nicht: Sich auch jetzt noch etwas Rechtes darauf zu Gute zu thun; so lang er nämlich vor Männern, die zu gleicher Zeit mit ihm ihr Fahrzeug für eine Reise um die Welt (der Ideen) vom Stappel laufen ließen, sich nicht zu verstecken Ursache hat.

Beide Herren (deren in der Vorschule Erwähnung geschieht) Fichte und Daumer sind seitdem von ihrer Entdeckungsreise zurückgekehrt, und haben die Ergebnisse derselben der Lesewelt vorgelegt.

Der Erstere weiß sich jetzt noch so wenig, wie damals mit der Idee der Schöpfung im christlichen Sinne anzufangen, daß er das Wort seines großen Vaters über diesen Gegenstand noch keiner Verbesserung unterworfen, wie diese ein anderes Wort aus demselben Munde über die Persönlichkeit Gottes, bereits erfahren hat *).

Der Andere aber hat sich neben Fr. Feuerbach, zum zweiten Messias aufgeworfen in der Schrift: „Anthropologismus und Kriticismus in der Reife seiner Selbstoffenbarung.“ Und wenn der erste Messias ruft: „Kein Heil außer dem Menschen,“ so ruft der zweite: Kein Heil außer der

---

*) Sein letztes Wort hierüber ist im 1. Hefte 14. Bd. seiner Zeitschrift S. 108 in der Note zu lesen, die zu beweisen sucht: daß damals, als das Dogma (von der Weltschöpfung aus Nichts) formulirt wurde, Es der echteste Typus der christlichen Weltansicht gewesen, indem Es der halbdualistischen Lehre von der Schöpfung aus einem gestaltlosen Stoffe nach platonischer Ansicht, entgegentreten sollte. „Inwiefern Es aber jetzt, heißt es weiter, unter ganz veränderten Verhältnissen sich als exclusiv und die freie Forschung hemmend zeigen sollte, wäre es zurückzuweisen; aber zugleich daran zu erinnern: daß Es sich unkritischer Weise eine Bedeutung anmaßt, die Es ur-

Mutter Natur! denn diese ist Gott, und außer ihr Keiner."

Doch genug von diesen, ohnehin wohlbekannten Messiasnaturen, da solche der christl. Welt ursprünglich schon als Kammer- und Wüsten-Christusse verkündigt worden; wir aber überdies noch das lakonische Schicksal der Creationstheorie unserer alten Vorschule in neuester Zeit auf kathol. Boden nicht unbeachtet lassen wollen, um den neuen Lesern nichts vorzuenthalten: was zum alten Rechnungsabschlusse gehört.

Es ist nämlich Jener zum Vorwurfe gemacht worden: daß sie über Hegels Pantheismus nicht hinaus gekommen, sondern in diesem stecken geblieben sey.

Diesen Vorwurf nun kann sie sich schon gefallen lassen; da er ohnehin von Leuten kömmt, die wohl wissen: daß nur jener Weltansicht zur Aufgabe gemacht werden könne, über Hegel's Monismus hinauszugreifen, die in dem Neste der Identitätslehre ursprünglich als Ei gelegen ist. Sie wissen auch: daß der Dualismus jener Theorie (als Lehre vom dreigliederigen Weltganzen, als Contraposition der dreieinigen Gottheit), vom Anfang an seinen Standpunkt außer und neben, und insofern auch über, oder (wem es gefällt) unter jedem Monismus nehme, sei dieser nun auf den Namen des

---

sprünglich gar nicht gehabt hat." — Möge es auch Uns erlaubt seyn, an Etwas zu erinnern: daß es nämlich nicht bald einer speculativen Theologie einfallen wird: dieser unreifen Ansicht Hindernisse in den Weg zur freien Forschung zu legen, da jene vielmehr wünschen muß: daß Philosophen vom Fache, aber mit solch einer Ansicht von jenem Dogma, ihre freie Forschung fortsetzen, bis sie zur Einsicht kommen: daß jenes Dogma sich nicht bloß gegen den Dualismus, sondern auch gegen den Monismus der antiquen Speculation zu wehren die Aufgabe habe.

göttlichen Vaters, oder auf den seines ewigen Sohnes (des Logos) aus der Taufe gehoben. Sie haben auch dieses ihr besseres Wissen, bisweilen schon an die große Glocke der Journalistik gehängt; wenn es ihnen als Laien darum zu thun war: Theologen von Fache die Leviten zu lesen. Allein — tempora mutantur etc. Auch sagt der Weltapostel: Ore fit confessio ad salutem. Und wenn sich's nun scheinbar zufällig, aber vom christlichen Standpunkt aus, providentiel so fügt: daß die salus publica und privata zu einem Fluge nicht bloß über den Hegel'schen, sondern auch über den neuschellingischen Monismus hinaus auffordert, und zwar mittelst Restauration der alten Identitätslehre durch die christliche Logosidee; wer kann etwas rechtes dagegen einwenden? — Nichts — was sich von selbst versteht. Heißt doch die Philosophie nicht umsonst auch Speculation, und über Geschmacks-Sache, selbst in derlei Unternehmungen, ist nach den bekannten: De gustibus non est disputandum kein Wort zu verlieren.

„Sehe jeder, wie er's treibe,
Sehe jeder wo er bleibe!"

Gesetzt aber, unter den Zuschauern der neuesten Mongolphiade hätte jemand, während er sich seinen Tubus herrichtet, einen komischen Einfall, z. B. die sogenannte pommerische Anekdote: „Wie man in Nordamerika die Hasen fängt," und er theilte denselben den Umstehenden mit, etwa in den Worten: „Man nimmt eine alte Laterne, steckt eine frische brennende Kerze hinein, und geht damit, zur Nachtszeit bei starker Kälte hinaus auf ein Feld, wo viel Hasen sich aufhalten. Dort setzt man die Laterne nieder, und versteckt sich, so gut sich's gerade thun läßt. Die Hasen, das Licht erblickend, denken bei sich: Alle Wetter! wo kömmt die alte Laterne mit solch einem Lichte her! schleichen sich neugierig näher, setzen sich in

einem Kreise herum, und schauen fest in den neuen Glanz. Von diesem Hineinstarren aber gehen ihnen bald die Augen über; die Thränen strömen herab auf den eisigen Boden, und gefrieren schnell von unten hinauf bis in die Augen hinein, und halten so die armen Schlucker gefangen. Aus seinem Verstecke tritt nun unser Nimrod heraus, und vor sie hin, die in ihrer ursprünglichen Transscendenz theils durch die thränenreiche Emanation, theils durch den immanenten Frost, der Mutter Erde inhärent geworden; bricht diesen Kristallisationsprozeß mit seiner Hand ab, und steckt das Muckervölklein ohne Widerstand freudig in seine Waidtasche.“ Und wenn der Erzähler nun noch hinzusetzte: Hony soit! qui mal y pense; könnten die Andern ihn darüber zur Rede stellen? Und wenn es geschähe; könnte er nicht die Frage an sie stellen: Ob er etwa an das Gladiatoren-Spektakel, das unlängst bei der Todtenfeier der alten Identitätslehre auf deutschen Boden, von der gaffenden Menge ist aufgeführt worden, auch noch eine Posse aus dem weiland kathol. Volksleben in der Charwoche, z. B. das sogenannte Judasverbrennen, oder das lustige Herodes- und Pilatus-Compliment, hätte anschlüssen und zum Besten geben sollen; da es doch noch im frischen Andenken stehen sollte: Wie bei jener Gelegenheit, die abergläubigen und ungläubigen Maulaffen, damit ihren Dank für den Zeitvertreib abgetragen: daß sie ein Pereat dem Wissen, und dem Glauben allein ein Vivat ausgebracht? — Abgesehen aber von diesem Intermezzo ist das Project: die Identitätslehre mit der Logosidee zu restauriren schon früher von Professor Sengler und später von Doctor Reiff zur Ausführung gebracht worden, und es wäre sehr überflüssig: Eine Sylbe hinzu oder hinweg zu nehmen dem, was

Wir Jenem im Just-milieu S. 366, und diesem im Euristheus S. 528, erwiedert haben; es wäre denn die Bemerkung zum Troste unsers paralellographen Kritikers: daß sein Tadel uns stets willkommner, als ein Lob aus seinem Munde seyn werde.

Und nun zur Sache: Worin bestehen unsere Verbesserungen, wenn sie, wie gesagt, keine des wesentlichen Inhalts sind? Sie sind anzutreffen, theils in Hinweisungen auf Stellen in unserem spätern Schriften, die jenen Inhalt verbessert, theils in neuen Beilagen und Randglossen, wie solche das wissenschaftliche Interesse der Gegenwart verlangte; endlich in der neuen Darstellung des alten Inhaltes. Diese ist nämlich an vielen Stellen gedrängter ausgefallen, ohne, wie wir meinen, die Popularität zu beeinträchtigen, die als eine breitgeschlagene, selten als treffende zu loben ist.

Das alte Gewächse hat demnach am Laubwerke verloren durch den Herbstwind, der seitdem durch seine Zweige gefahren; dafür aber läßt sich erwarten: daß der blaue Himmel bei Tag und Nacht desto freier durch die Zweige in das Auge des wohlgesinnten Lesers dringen werde. Auf die Stimmung des Letztern kömmt allerdings mehr an, als auf sein Auge (vorausgesetzt, daß dieses ohnehin kein schielendes sey.) Denn sind, wie Lichtenberg irgendwo bemerkt: „philosophische Systeme, als Schöpfungen des Geistes, zugleich Spiegel desselben; so kann aus diesen kein Apostel herausschauen, wenn ein Affe hineinschaut.“

Geschieht dies nun schon bei Systemen und ihren Schulen; was steht erst zu erwarten für Vorschulen als Einleitungen zu Systeme! dem wohlgesinnten Lesern aber wollen wir mit dem Dichter zurufen:

„— — fühlt euer Herz, daß es dem Meinen gleicht;
Dann thut, was ich gethan, bis Gott den Sieg uns reicht.“

Der Verfasser.

XIII

Uebersicht
der
rein-wissenschaftlichen Gegenstände,
als
Inhaltsanzeige dieses Briefwechsels.

Erster Brief.

Eine gangbare Ansicht unserer Zeit über Philosophie und Theologie und ihre Verhältniß zu einander (nach Simon Ekhardt. 1824).

Zweiter Brief.

Ueber Philosophie und ihre Systeme, besonders über zwei von sogenannter Consequenz: das kritische und transcandente. (Nach J. B. Fäsche. 1826).

Dritter Brief.

Begriff, Aufgabe und Basis der Philosophie. Stammtafel und Physiognomie aller philosophischen Systeme und ihr Verhältniß zur Einen Wahrheit. — Pantheismus. — Bedingung, unter welche jede Speculation pantheistisch werden muß.

Vierter Brief.

Wichtigkeit der Creationsidee in ihrem Gegensatze zum Pantheismus. Darstellung der Schöpfungslehre nach dem neuern modificirten Criticismus. Begriff der Prätermundanität in demselben.

Fünfter Brief.

Anerkennung der Bestrebungen unserer Zeit. — Neuester Pantheismus mit Leibnitzischer Monadologie von J. H. Fichte (in seiner Vorschule der Theologie).

Sechster Brief.

Ein anderer Versuch einer Theorie der Weltwerdung von G. F. Daumer. — Das System der Vorschule wird als Durchführung, und deßhalb indirecte Widerlegung des modificirten Criticism anerkannt.

Siebenter Brief.

Entscheidende Momente im wissenschaftlichen Leben des Einzelnen. — Gänzliche Widerlegung des modernen Criticism, besonders in Bezug auf die von ihm negirte Möglichkeit einer Theorie der Schöpfung. — Ueber das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen im Criticism und in der Jacobischen Schule.

Achter Brief.

Ueber die Rechtswisserei im Criticism im Gegensatze zu der Allwisserei des Pantheism. — Durchgeführte Würdigung des speculativen Versuchs in der Vorschule Fichte's, mittelst vollständiger Aufzählung der Elemente aller Erfahrung, als Fundament seiner Speculation. Pantheistisches Moment in derselben Theorie, indem die Weltwerdung selbst für das höhere Bewußtseyn der Gottheit durchaus nicht als ein Akt desselben angesetzt werden darf.

Neunter Brief.

Allseitige Würdigung der Daumer'schen Urgeschichte des Menschengeistes, sowohl in Hinsicht der falsch aufgefaßten Ansicht des Schelling'schen Urgrundes, als seines aus Gott hervorgehenden indifferenten Weltprincips. Mißhandlung der Mosaischen Urkunde durch dieselbe.

Zehnter Brief.

Andeutungen über den antichristlichen Geist in der Wissenschaft unserer Zeit. — Merkwürdige Parallele der Alexandrinisch-orientalischen Periode in der Religionsphilosophie mit der unsrigen in ihrer feindlichen Opposition gegen das positive Christenthum. — Aufgabe der speculativen Theologie, der Zeitphilosophie gegenüber. — Ankündigung einer neuen Epoche in der christlichen Wissenschaft durch die reiche Ausbeute in der Natur- und Geisteskunde.

Eilfter Brief.

Eigentliche Fundamentirung der Creationslehre im Sinne des

S. 100

positiven Christenthums, sowohl in Beziehung auf die Creatur in ihrer Besonderheit oder Vereinzelung, als in Bezug auf dieselbe in ihrer Totalität als Universum. — Der substanzielle Dualismus des Letztern sammt seiner Synthese wird begriffen: theils aus der Natur einer Offenbarung Gottes **ad Extra**, als einer Unterscheidung Gottes von der Creatur; theils aus der ewigen wesentlichen trinitarischen Form des göttlichen Wesens, d. h. aus dem ursprünglichen, gleichewigen Selbstbewußtseyn Gottes. — Vorbereitende Parallele zwischen Selbstbewußtseyn als Form des Geistes und dem Selbstbewußtseyn Gottes. — Ueber die Contraposition Gottes im creatürlichen Seyn, — und über Commensurabilität und Incommensurabilität des Letztern mit der Gottheit, — Leibnitz, — Augustin — Thomas Aquin, und Petavius über denselben Gegenstand, und zugleich ein Wort über Tritheismus und Monotheismus in der positiven Trinitätslehre.

Zwölfter Brief.

Fortsetzung desselben Thema's. Ueber die sogenannten Eigenschaften Gottes vom Standpunkte christlicher Speculation. — Ueber erlaubten und unerlaubten Anthropomorphismus von demselben Standpunkte in Vergleich mit den andern. — Ueber ein anderes hieher gehöriges Thema, in zwei Fragen: **a.** Ob die Vernunft durch sich selber (ohne besondere Offenbarung) die wirkliche Existenz Gottes (als eines absoluten und heiligen Wesens zugleich) mittelbar oder unmittelbar erkenne? **b.** Welchen Antheil der Glaube und das Wissen an derselben Erkenntniß habe? — Würdigung der bisherigen Beantwortungen derselben, und zugleich eine versuchte Ehrenrettung des ontologischen, physico-theologischen und cosmologischen Beweises vom Daseyn Gottes. — Ueber den durchgeführten Gegensatz im creatürlichen Seyn zwischen Natur- und Geisterreich, sammt seinen Resultaten, zur Würdigung des Reflexionslebens und seiner Verschiedenheit in beiden Reichen.

Dreizehnter Brief.

Uebergang auf die Vorlesungen über religiöse Philosophie von Ritter Fr. Baader, als erfreuliches Zeichen der Zeit, — und zwar in Betreff zweier Axiome, die in scheinbarer Disharmonie mit den hier entwickelten Ideen zu stehen kommen. — Ueber den Einfluß des Gewissens auf die theoretische Gotteserkenntniß.

Erste Beilage.

Ueber Zeit und Raum nach den bisherigen Bearbeitungen dieser Ideen, nämlich nach Aristoteles, Kant und Augustin, sammt dem Entwurfe zu einer neuen Theorie derselben.

Zweite Beilage.

Ueber den wechselseitigen Einfluß der Metaphysik und Psychologie in einem Grundrisse der Letztern.

Dritte Beilage.

Randglossen zu einem Parallelismus zwischen der Psychologie des heil. Augustins und des Cartesius, aus dem 17. Seculum.

Vierte Beilage.

Randglossen zur Theodice des Franzosen C. Maret über Trinität und Weltschöpfung nach dem Muster St. Thomas v. Aquin.

Erster Brief.

Mein theurer Thomas Wendeling!

Du hast mir in Deinem letzten Schreiben unzweideutig zu erkennen gegeben, daß Du gegenwärtig gesonnen seyst, mit Anfang des künftigen Schuljahrs in die Theologie einzutreten! — und so ginge denn das Intercalare vor Antritt eines sogenannten Brotstudiums, zu welchem Du Dich auf meinen Rath entschlossen, mit dem laufenden Jahre seinem Ende entgegen.

Es ist nichts Seltenes, daß dem Menschen, während ihm auf seiner Reise durchs Leben Sterne untergehen, andere dafür am Horizonte aufgehen oder doch heller scheinen: — und welcher Stern ließe sich in seinem Auf- und Untergehen mit dem Augensterne einer liebenden Mutter vergleichen? — ich kenne nur Einen, den St. Petrus den Morgenstern nennt, und dem er zwar den eigentlichen Aufgang in unserm Herzen viel später anweis't, der aber unstreitig sein Morgenroth schon früher in den, wenn auch irdischen Dunstkreis, doch eines höhern Bewußtseyns wirft. Spricht doch der Apostel selbst von einem Frieden, der allen Verstand übersteigt, — aber gewiß nicht ohne und vor allem Verstande aufsteigt.

Ich weiß es deßhalb wohl zu deuten, wenn Du in Deinem vorletzten Briefe, der zugleich die Hiobspost für mich von dem

Hintritte Deiner guten Mutter, meiner geliebten Schwester, enthielt, ausriefst: „Nun stehe ich allein! — für mich gibts nun nichts in der Welt, als — Gott allein.“ Ich will sagen: Ich mißverstehe es nicht, daß Du in jenem Augenblicke des Bruders Deiner seligen Mutter vergaßest, der Deiner nie vergessen hat, und nie vergessen wird, auch wenn er die Pflichten eines Taufpathen nicht mehr an Dir zu erfüllen haben sollte.

Hieher gehört aber in Deiner gegenwärtigen Lage ganz besonders die Aufforderung von Seite meines Gewissens, Dir den Rath zu ertheilen: in Deiner gegenwärtigen Gemüthsstimmung keinen entscheidenden Schritt in Bezug auf Standeswahl zu thun.

Ich weiß wohl, daß der Theologe noch kein Priester ist, und noch keiner werden muß; aber ich weiß auch aus Erfahrung, daß Mancher das Studium der Theologie begonnen — ohne Ueberzeugung von der Würde und Bestimmung des Priesters, jedoch in der Hoffnung, die Ueberzeugung werde im Verlaufe der Studienjahre wie von selbst kommen: — aber leider, sie kam nicht von selbst, wie überhaupt keine Ueberzeugung sich von selbst macht, und die Folge davon war, daß man aus Rücksicht auf die Wandelbarkeit der Zeit, die man nicht umsonst verlebt haben wollte, des Unwandelbaren in aller Zeit, seines bessern Selbst und seines ewigen Friedens vergaß. In sich gespalten blieben sie in sich und mit sich unzufriedene Menschen, bei allem scheinbaren Glück von Außen, um das sie Mancher beneiden konnte, so lange er noch keinen Blick durch den zerrissenen Tempelvorhang ihres entweiheten Innern gethan hatte. Davon möchte ich nun den Sohn meiner vielgeliebten Schwester gerettet wissen.

Ich will mich noch bestimmter aussprechen: Mit Deinen bisherigen, wiewohl keineswegs oberflächlichen, doch nicht allseitigen Ansichten von dem Verhältnisse der Philosophie zur po-

sitiven Theologie rathe ich Dir nie, Dich dem Priesterthum zu widmen!

Du stehst als Priester im Dienste der Kirche; in diesem Dienste hast Du nicht Dein, sondern ihr Wort, — Gottes Wort zu verkünden. Wohl Dem, der es mit Ueberzeugung vorträgt! denn bei allen sonstigen Lasten dieses Standes wird er doch sehr bald erfahren, was in den Worten des Heilands liegt: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht.“ Aber auch wehe Dem, der das Wort der Kirche verkündigen soll nach Außen ohne Ueberzeugung von Innen! Denn ich setze den äußersten, aber deßhalb auch so seltenen Fall, daß man wirklich verkündet, was man nicht glaubt: — welch' erbärmlicher, unwürdiger Zustand in einem Stande, der den Menschen erheben, und zugleich durch den Menschen gehoben werden soll! Ein Zustand, der den Menschen als Priester unter das Loos des heidnischen Götzenpfaffen herabsetzt! Denn dieser hatte doch seine exoterischen Mysterien, diese Asyle für die höhere Intelligenz seiner Zeit und seines Volkes, in die sich sein Geist und sein Gewissen flüchten konnten; so, daß die Götzenpfaffen, in ihrem Ceremoniendienste für den Pöbel, sich begegnend, ohne sich auszulachen, wechselseitig sich freudig anlächeln konnten. Das Christenthum aber weiß nichts von einem exoterischen Vorhofe zum esoterischen Allerheiligsten, (wenn unter diesem etwas Anderes verstanden werden soll, als der höchste Grad des Bewußtseyns von Einem und demselben Objekte, das auf dem Wege der Vorstellung, des Begriffs und der Idee in das Gebiet des Subjekts übergehen kann) — — — die Kirche weiß nichts von jenen bunten exoterischen Lappen, hinter dem der Pfaffe geistig und leiblich schwelgen und dabei ins Fäustchen lachen könnte; denn ihr Stifter sprach: „Was ich euch ins Ohr gesagt, das verkündet auf den Dächern, und was ich zu euch bei Nacht gesprochen, das verkündet am hellen Tage.“ (Matth. 10.) Es ist dieses jene frohe

Botschaft, die dem Armen am Geiste wie dem Geistreichen verkündet wird vom Geistreichen wie vom Armen am Geiste; es ist die frohe Botschaft von der Liebe Gottes, „daß er so sehr die Welt geliebt, daß er seinen Eingeborenen dahin gegeben, auf daß Alle, die an Ihn glauben, nicht verloren wären, sondern das ewige Leben hätten." Und Der dieses aussprach, sprach auch: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch," — sprach: „Ich bin das Licht der Welt" — und: „Ihr seyd das Licht der Welt — und das Salz der Erde," sprach: „Ich bin von Oben, ihr seyd von Unten: ich habe euch, nicht ihr mich erwählet." Wehe jedem, der seine Sendung heuchlerisch in einem andern Sinne nimmt, als die Kirche sie nimmt, die ihn sendet! Kein Winkelzug der Exegese wird den Schandfleck in seinem sittlichen Charakter weiß waschen, selbst in dem Falle, daß die Kirche, die ihn sendet, nicht im Besitze des richtigen Verständnisses über jene Sendung wäre; — ist sie es aber, so wird ihm das Weihezeichen der Kirche zum Kains-Zeichen, zum Brandmal, wäre er auch in der Wissenschaft, wie Kain im politischen Leben, der Erfinder und Gründer von Städten und Burgen.

Mit andern Worten: Wie Du Christum in seiner Sendung, d. h. in seinem zwiefachen Verhältniß zu Gott und zur Menschheit verstanden, so wirst Du die Idee des Priesterthums im Christenthum, — dasselbe nämlich nach seiner Würde in Bezug auf Gott, und nach seiner Bestimmung in Bezug auf die Menschen verstehen.

Dir mehr Worte über diese Idee machen zu wollen, wäre so lange überflüssig, als Deine speculative Ansicht über Christenthum als welthistorische Erscheinung der meinigen **ex diametro** entgegengesetzt wäre, so lange Du z. B. an Christus Alles, nur keinen Hohenpriester fändest; — aber Eins muß ich Dir hier ans Herz legen, nämlich: Mache Dich mit dem Geiste jener zent-

nerschweren Worte vertraut, es sind Worte des Ecksteins, den die Bauleute verwarfen, der von sich selber sagte: „Wer auf diesen Stein fällt, wird zerschmettert, auf Wen er aber fällt, den wird er zermalmen."

Und willst Du meine Freude über Deinen Entschluß vollkommen machen, so erkläre Dich zuvor: daß Du Deine bisherige pantheistische Welt-Ansicht nicht etwa blos gegen eine andere, sondern gegen all' und jede ausgetauscht habest.

Ich habe so eben einige Deiner Elaborate (als Antworten auf Fragen, die ich Dir, während Deines letzten Ferialaufenthaltes bei mir, stellte) gelesen; sie sind von Deinem, damals errungenen Standpunkte aus zwar so consequent als kräftig durchgeführt, — aber jener Standpunkt ist nicht der unserer Kirche, nicht der ihrer speculativen Theologie. Ich finde da unter andern folgende Machtsprüche:

1. Die Philosophie ist nur Eine, so wie es nur Eine Wissenschaft, Eine Welt, Ein Welt- und Lebensräthsel gibt, welches zu lösen die Aufgabe des Denkgeistes in aller Menschheit ist, und alle philosophischen Systeme sind nur die philosophischen Versuche, dieses Eine Räthsel zu lösen.

2. Alle Systeme haben relative Wahrheit, — das Eine mehr, das Andre weniger, was von dem Standpunkte des Forschers abhängt; so, daß je höher derselbe, desto näher der absoluten Wahrheit. Die Standpunkte selbst aber ergeben sich und schwinden nach organischen Gesetzen der Entwicklung der Menscheit.

3. Die Philosophie (und zwar in jeder Bedeutung) hat mit der positiven Theologie dasselbe Problem zu lösen.

Philosophie aber in subjectiver Bedeutung ist nichts anderes, als ein freies Streben des Geistes nach durchgängiger Harmonie und Begründung seiner vielfachen Erkenntnisse. In objectiver Bedeutung ist sie eine Episode der Weltgeschichte, und zwar des Denkgeistes in ihr, ist Eigenthum der gesammten Menschheit.

4. Als diese Episode ist sie der Durchgangsmoment zwischen der Religionsepoche der Menschheit mit noch unentwickeltem Gottesbewußtseyn (einer Gotteserkenntniß in Gefühl' und Ahnen), und zwischen der Religionsepoche mit entwickeltem Bewußtseyn (mit Gotteserkenntniß durch Vernunft, im Geist und in der Wahrheit).

5. Als Durchgangsmoment hat die Philosophie zwei Epochen: die griechische und die christliche. In jener war sie vorzugsweise Realismus, weil die Religion, ihr Anfangspunkt, realistisch, d. h. polytheistisch, war; in dieser ist sie vorzugsweise idealistisch, weil ihre Basis, das Christenthum, Idealismus ist. — Uebrigens hat die griechische Philosophie so gut ihr ideales Element, wie die christliche ihr reales, nur mit dem Unterschiede, daß dieses in der christlichen Philosophie später, in der griechischen früher in die Erscheinnng trat, so wie, umgekehrt, das ideale Element der griechischen Speculation später, früher aber ihr reales zum Durchbruche kommen mußte.

6. Philosophie arbeitet daher an ihrem eigenen Untergang: denn es kommt die Zeit der Weisen, und die Zeit der Systeme vergeht.

Zu diesem Ziele hat jedes System in seiner nothwendigen Einseitigkeit oft schnell seinen Gegensatz hervorgerufen, auf daß alle Seiten der Einen Wahrheit offenbar werden. Kein System

also kann alle Seiten entwickeln, noch hat je Eines dieselben alle entwickelt: die allseitige Wahrheit ist nicht mehr Gegenstand des Systems, sondern der Vernunftanschauung allein.

7. Jene Zeit der Weisen ist zugleich die Zeit der Herrschaft des Geistes in aller Menschheit über die ganze Natur. Und das ist der neue Himmel und die neue Erde.

Dieses vorausgeschickt — brauche ich Dich nur noch zu fragen: Unterschreibst Du noch zur Stunde das unten beigesetzte Schema Deiner Geschichtsrekonstruktion? *) — — Du verzeihst mir diese Frage schon, so wie jene Aphorismen, als Schlagwörter Deiner Ansicht über das Verhältniß der Philosophie zur Religion und ihrer Wissenschaft, der Theologie; denn das Zeugniß mußt Du mir doch geben: daß ich, Deinem Geiste Fesseln anzulegen, auch nie Miene gemacht habe, vielmehr war das Ziel, das ich mir in Betreff Deiner setzte, immer: Dir eine Wahl zwischen Weltansichten möglich zu machen; die Wahl selbst aber ist jedes Menschen eigenes Werk, kein Anderer kann und darf sie für ihn thun. Und diese Wahl würde selten anders ausfallen, als wie sie Gott, die ewige Wahrheit, von dem Menschen wünscht, wenn Etwas (leider oft sehr früh schon) in Vielen nicht vernachläßigt würde, nämlich. die Beachtung des Lichtes, das da erleuchtet Jeden, der in diese Welt tritt, die Beachtung der Stimme des Gewissens, dieser Gottesstimme an den Menschen nach dem Falle! Darum, so lange ich an Dir, mein lieber

---

*) 1. Heidnische Religion = Realer Polytheism.
Heidnische Philosophie = — Idealism. + Realism.
2. Christliche Religion = Idealer Monotheism.
Christl. Philosophie = — Realism. + Idealism.
3. Neues Evangelium = Idealrealismus. (Zeit d. Weisen.)

Neffe! den reinen edeln Jüngling gewahrte, war mir um den gelehrigen Schüler und Verehrer der Philosophie gar nicht bange, und ich fand keinen Anstand, die speculativen Thesen mit Dir bald scherzhaft bald ernsthaft abzuwägen, je nachdem sie der Einen Wahrheit näher oder entfernter standen, und Deine jedesmalige Geistesstimmung entweder Scherz oder Ernst zuließ. Jetzt aber, mein lieber Thoms! lebe wohl, und — abermals sey es gesagt — mache, daß meine Freude vollkommen sey!

Dein Brief war datirt vom Sonntage Quinquagesima: die Kirche verlies't an diesem Tage ihren Gläubigen das Evangelium vom Blinden am Wege, dem der Herr das Gesicht wieder gab — auf sein importunes Rufen: „Sohn David's! erbarme Dich meiner!" — erfahre ich, daß Du sehend geworden durch den Heiland, so werde ich mich aus ganzer Seele freuen, Dich unter der Zahl Derjenigen zu finden, die ihn nach Jerusalem zum großen Liebesopfer begleiten wollen, und Du kannst wie der Blinde lobpreisend Ihm nachfolgen.

Dein

treuer Onkel

Peregrinus Niger

Pfarrer zu Kirchfels.

Zweiter Brief.

Vielgeliebter Onkel!

Sehend bin ich geworden, Gott sey Dank! aber ob mir der Staar nur von Einem oder von beiden Augen genommen, darüber lasse ich Sie entscheiden und mich belehren. Auf jeden Fall aber ist mein Gesicht dahin gediehen, daß ich, so wie den ehrlichen Mann vom Schurken, so den Priester vom Pfaffen unterscheiden kann, und daß ich mein blödes Auge nicht mit einer exegetischen Brille zu bewaffnen brauche, um etwa aus der Analyse des griechischen Wortes Presbyter die Idee des Priesterthums zu erheben; überzeugt, daß man mit gleichem Rechte die Dreieinigkeit Gottes aus den drei Buchstaben des altdeutschen Wortes God erheben, oder Jeden, der irgend Etwas kann, als König proklamiren könnte, da die Wurzel des Substantivs, wie bekannt, das Zeitwort Können ist. Doch hievon keine Sylbe mehr!

Sie stellen in Ihrem langen Schreiben nur Eine Frage an mich, nämlich! „Unterschreibst Du noch dieß Schema?" — mit andern Worten! „Gibt's für Dich immer noch nur Eine Philosophie, in dieser Einen aber viele Systeme mit gleicher Nothwendigkeit, wenn auch mit ungleicher Theilnahme an der Einen Wahrheit?"

Darauf antworte ich Ihnen nun, selbst auf die Gefahr des Vorwurfs der Einäugigkeit: Es gibt für mich immer noch Eine

Philosophie, so wie es nur Ein großes Räthsel gibt: aber der Richtungen im Versuche dasselbe zu lösen, gibt es Zwei: die pantheistische und theistische.

Ferner legen Sie mir einige von meinen Axiomen, die Sie Schlagwörter und Machtsprüche zu benennen pflegen, wahrscheinlich in der Absicht vor, um mir dabei Ihre Einwendungen ins Gedächtniß zu rufen. Das war wohl nicht nothwendig; denn jedes Ihrer bedachtsamen Worte war ein Samenkorn für mich, das kein undankbares Erdreich in meinem Gemüthe fand, — wenigstens nicht auf den Weg fiel, weil ich wohl wußte, daß auch Sie den Inhalt Ihrer Einwendungen nicht auf dem ersten besten Wege von Flugschriften und Modeartikeln aufgelesen hatten. Wenn Sie daher einerseits in Uebereinstimmung mit mir sagten: „Alle Philosophie geht von einer religiösen Basis aus;" — andererseits aber gegen mich behaupteten: „Alle Philosophie ist darum entweder eine antichristliche oder christliche, eine heidnisch-pantheistische oder christlich-theistische, — folglich gibt es zwei und nicht Eine Philosophie;" wenn Sie ferner hinzusetzen: „Wie in der Willenssphäre Tugend und Sünde, (als Herrschaft des Geistes über die Natur und der Natur über den Geist) so bilden in der Erkenntnißsphäre Theismus und Pantheismus die Gegensätze;" — da jagten Sie mir zwar immer ein Schwert durch die Brust, aber ein Schwert zugleich, das die verborgensten Gefühle meines Innern zur Sprache brachte. Denn so entschlossen Sie sich immer auch im Gespräche mit Andern, die als Freunde der Speculation Ihr Haus besuchten, über jede nicht christliche Philosophie, als eine, ihrem Streben nach, pantheistische äußerten: so habe ich doch nie eine Sylbe aus Ihrem Munde vernommen, die irgend ein pantheistisches System des Atheismus beschuldigt hätte. — Und so kam es denn, daß in dem laufenden Jahre, (welches ich nach Ihrem weisen Rathe bloß in literarischer Muße zubrachte, um mir Zeit

zur künftigen Berufswahl zu lassen) mich besonders die Frage beschäftigte: Muß alle Speculation, um sich als Wissenschaft zu behaupten, nothwendig die pantheistische Richtung nehmen? —

Vernehmen Sie nun mit Geduld das Resultat meiner Forschungen, welches ich Ihnen hier nur in gewählter Kürze vorzulegen brauche, — denn **sapienti pauca.**

Es gibt nur zwei Systeme von Consequenz: das kritische und das transscendente. Jenes weis't der Speculation ihren Anfangs- und Endpunkt in dem Organismus des Erkenntnißvermögens an; dieses aber überschreitet jene Gränze des Ichs und geht vom Absoluten selbst aus.

Jede Speculation aber, die, vom Absoluten ausgehend, sich eine positive Kenntniß des Ewigen zutrauet, muß sich in jener Ansicht verlieren, wo man sich das Verhältniß des Absoluten zum relativen Seyn nicht nach der Idee freier Causalität, sondern nach dem Begriffe der Substanz und Accidenz bildet. Und solche Speculation, die im klaren Wissen, d. h. in anschauender Erkenntniß zu besitzen wähnt, was jede andere Philosophie vor aller Speculation nur im Glauben nach ihr aber auch im Wissen ergreifen kann, muß Pantheismus werden. Dagegen aber hebt der echte Kriticism das Wissen im Uebersinnlichen auf, um dem Glauben Platz zu machen, und setzt deßhalb den letzten Zweck aller Philosophie nicht in die Verklärung des Glaubens zum Wissen, sondern in die Aufklärung, d. h. Rechtfertigung des Glaubens als solchen. Philosophie ist ihm zwar auch Wissenslehre, aber nur für die niedere Region des Lebens, — für die Region des Uebersinnlichen bleibt sie Glaubenslehre. — Diese Philosophie nun, die dem Glauben alles Wissen unterordnet, braucht sich mit ihrem außer-

weltlichen Gott so wenig in der philosophischen Welt zu scheuen, als sie sich zu fürchten braucht vor dem Gott des Pantheismus und vor der gerühmten Schlußfestigkeit, kraft welcher er die Gottheit als Weltseele construirt; denn das Princip dieser Construction ist der niedern Sphäre des Wissens entwendet und in die Region der Ideen versetzt, wo es durchaus keine Gültigkeit hat, weil hier ein höheres Gesetz waltet.

Für heute aber will ich schließen: denn ich fürchte, Ihnen, wenn ich meine letzte Behauptung demonstriren wollte, Etwas zu sagen, was Ihnen, als ein Bekanntes, doch keinen tiefern Aufschluß über meine Ideenwelt gäbe, folglich für mich von keinem Gewinne wäre.

Zum Beschlusse des heutigen Briefes füge ich, um nicht Schuldner zu bleiben, nur noch das Schema aller philosophischen Systeme bei *).

Einsiedeln, geschrieben am Sonntage Quadragesima 1827.

Ihr
gehorsamster Neffe,
Thoms Wendeling.

---

*) Systeme der All-Einslehre oder des Pantheismus vom

empirischen Standpunkte (Alles ist Eins)	metaphysischen Standpunkte. (Eins ist Alles)
1. Logischer Panth. der Inhärenz.	1. Intelligibeler Pantheis. der Identitätslehre
2. Dynamischer Panth. der Dependenz als	2. Creationstheorie des Criticismus.
a. Materialismus	
b. Idealismus	
c. Indifferentismus, u. z. als	
α. empirischer = Spinoza	
β. methaphysischer = Schellings Indifferenzlehre, im Uebergange zum metaphisischen Stdp.	

Dritter Brief.

Lieber Neffe!

Deinem letzten Briefe fehlt nichts, als zur Ueberschrift die Stelle aus dem Evangelium des ersten Fastensonntags: „Bist du Gottes Sohn, so mache, daß diese Steine Brot werden." Ich habe nun den Versuch, sie zu verwandeln, zwar gemacht, und er ist mir auch insoweit gelungen: — aber der Stein schlägt im Geschmacke noch vor; woran indeß auch meine Ungeschicklichkeit Schuld seyn kann, die größer ist als Du glaubst, und Du kannst Dich deßhalb in Zukunft schon breiter und weitläufiger auslassen.

Vor Allem aber gefällt mir die Benennung der beiden Systeme von Consequenz nicht: doch kömmt auf den Namen am Ende wohl nicht so viel an. Alle Philosophie im strengen Sinne, als Metaphysik, muß von Thatsachen des Bewußtseyns (nach Deinem Ausdrucke: vom Organismus der Erkenntnißkraft) ausgehen: jede ist also auch, insoweit, kritisch, als sie unter jenen Thatsachen eine Auswahl zu treffen hat, da nicht jede von gleicher Wichtigkeit mit den andern seyn wird. Ein Anderes ist es freilich, ob sie auch wieder auf diese Thatsachen zurückkommt, sie respectirt, oder sie aufgibt, — fallen läßt. Jede Philosophie, als Metaphysik, wird aber auch transscendent, weil sie das Absolute nicht umgehen kann, da die Idee desselben unter den Thatsachen des Selbstbewußtseyns

mit gegeben ist, wenn auch ihr Ursprung und Eintritt unter jene noch nicht erkannt wird, und daher auch nicht selten aus dem Verständigungsversuche über jene, weggelassen wird. Ich kann daher auch jener Eintheilung der philosophischen Systeme nach den benannten zwei Standpunkten (heißen sie nun bald der empirische und metaphysische, — bald der sinnliche und rationelle) durchaus nicht hold seyn.

Dieses irrige Eintheilungsprincip hat auch in Deinem Schema den Uebelstand veranlaßt, daß neben dem Creationssysteme (welches doch allem Pantheism **ex diametro** entgegengesetzt seyn soll) der intelligibele Pantheismus der Identitätslehre zu stehen kommt. Es hätte Dich der bloße Umstand, daß der Begriff einer Dynamik des Geistes immer eine doppelte Auffassung gestattet, da der Geist sowohl mit der übersinnlichen als sinnlichen Welt in Wechselverkehr steht, schon aufmerksam machen können, daß jene Standpunkte nicht geeignet seyen, Principe der Eintheilung zu werden.

Du wirst nun freilich wissen wollen: Welcher Begriff sich besser zum Eintheilungsprincipe eigne? — So höre denn!

1.

a. Ich gehe mit Dir von dem Begriffe der Philosophie aus, — daß diese (in subjectiver Beziehung) sey das freie Streben des Geistes nach durchgängiger Klarheit, Begründung und Zusammenhang seiner mannigfaltigen Erkenntnisse; und die ganze Aufgabe der Philosophie (nämlich die Lösung des Räthsel alles Daseyns) geht demnach in höchster Steigerung in der Bestimmung und Begründung des Gegensatzes zwischen absolutem und relativem Seyn auf; und da sich in letzterm selbst der Gegensatz zwischen Geist und Natur (als Realprincipien der natürlichen und geistigen Erscheinun-

gen) vorfindet: so ist jene Bestimmung und Begründung von der Bestimmung des letztern bedingt.

Mit andern Worten: Hat die Speculation Verhältnisse zu bestimmen; so muß sie zuvor mit den Coefficienten (Factoren) jener Verhältnisse im Reinen seyn, da diese allein die Elemente des Daseyns, als eines Gegebenen, constituiren, das die Speculation zu begründen strebt.

b. Es wird sich also im Geschäfte der Speculation immer darum handeln: Wie viel Factoren im niedern, d. h. empirischen Selbstbewußtseyn als gegebene behauptet werden, zwischen welchen das Verhältniß allseitig bestimmt und hiemit begründet werden soll von dem höhern Selbstbewußtseyn als Philosophie. Ferner: Ob sich die Anzahl derselben rechtfertigen läßt, die jedesmal in den Begründungsversuch aufgenommen werden.

c. Ist nun das Selbstbewußtseyn ein Wissen um mein Seyn, das sich als solches denkt, und als Wissen ein Unterscheiden zugleich meines Seyns, von dem eines Andern, was nicht Mein ist; so sind die ersten Factoren des niedern Selbstbewußtseyns: geistiges und physisches Seyn.

d. Wir unterscheiden ferner dort wie hier, im Geiste wie in der Natur, die wandelbaren Erscheinungen vom Grunde derselben, dem sogenannt beharrlichen Seyn; nennen dieses die Substanz oder das Noumenon, jene aber die Accidenz oder das Phänomenon.

e. Bei aller Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit lassen sich die Erscheinungen doch unter gemeinsame feste Gesichtspunkte bringen, (welche aber von dem beharrlichen Grunde wohl zu

unterscheiden sind, wiewohl sich dieser eben durch dieses Gemeinsame offenbart). Alle Erscheinungen nämlich stellen sich unter die zwei Gesichtspunkte von Leiden und Wirken, so wie der zureichende Grund von ihnen als passive und active Grundkraft hinzugedacht werden muß, wovon jene in der Sphäre des geistigen Lebens: Receptivität oder Vernunft, diese: Spontanäität oder Wille heißt; für die Sphäre des Naturlebens aber Contractiv- und Expansivkraft.

f. Dieser Dualism der Grundkräfte, als nächster Grund der gesammten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, ist nicht zu verwechseln mit ihrem letzten (zureichenden) Grunde: — dem Noumenon oder der Substanz, als dem eigentlichen Seyn, im Gegensatze der Erscheinungen. Das Seyn wird durch den Dualism der Grundkräfte manifestirt, so wie diese durch das Gemeinsame in den Erscheinungen; und umgekehrt wird von den Erscheinungen aus, durch den Dualism der Grundkräfte hindurch, die Wurzel von Beiden ergriffen, bald im dunkeln, bald im klaren Bewußtseyn. Jeder aber ist zu jener Tiefe durchgedrungen, so wie das bedeutsame Wort Ich lebendig und nicht bloß nachsprechend oder nachahmend über seine Lippen geht.

g. Mit dem Gedanken vom Seyn, ausgeprägt in dem Worte Ich ist ursprünglich und unzertrennlich verbunden das Wissen von diesem Seyn als einem bedingten, d. h. als einem Seyn nicht durch sich, mithin durch ein Anderes — nicht mehr Bedingtes, folglich Unbedingtes, welches daher auch den Namen eines Seyns durch sich (Esse a se vel perse) erhalten hat *). Dieser Gedanke der Bedingtheit ist nicht zu

---

*) Es ist in neurer Zeit, vorzüglich vom modernen Monadismus aus, viel Lärmens erhoben worden, gegen die alten Ausdrücke:

verwechseln mit dem Begriffe der Beschränktheit: denn dieser betrifft die Kraftäußerungen, jener die Wurzel der Kräfte selbst; und so wie der Geist sein Wissen vom eigenen Seyn sich durch seine Kraftäußerungen vermittelt, so vermittelt er sein Wissen vom bedingten Seyn durch das Wissen von seiner beschränkten Kraftäußerung. Der Geist aber findet sich als beschränkt in seiner Kraftäußerung, weil er der Einwirkung eines andern Seyns außer ihm bedarf, um sein eigenes Seyn in die Erscheinung oder Thätigkeit zu übersetzen. Was sich aber durch sich selbst nicht einmal übersetzen, kann noch weniger durch sich (schlechthin) seyn, d. h. Es kann kein Unbedingtes, muß Bedingtes seyn.

Die Grundfactoren wären also: der Gegensatz vom unbedingten und bedingten Seyn, — und in letzterm: der Gegen=

Aseität oder **Causa Sui**, was uns nicht wundern darf bey seiner Grundansicht vom Werden überhaupt, das er als ein Undenkbares schlechthin ebenso negirt, wie der Monismus sein Antipode im Pantheismus der Gegenwart, das Seyn als solches.

Ohne nun grad ein Anhänger jener Schule zu seyn, kann man einer Bemänglung jener Ausdrücke nicht in jeder Hinsicht abhold seyn, da nämlich eine Bezeichnung (die dem Absoluten bloß zukömmt, so lange man die Bestimmung desselben nur auf Wege von Unten nach Oben, also nur in der Relation zur Creatur, unternommen) eine Veränderung leidet, wenn von dieser Relation abgesehen, der Weg von Oben nach Unten eingeschlagen wird. Hier tritt nun an die Stelle des Wortes (Aseität) das zuvor das Seyn in Gott betraf, der Ausdruck: Schlechthin Seyn; dafür aber kann jetzt mit vollem Rechte derselbe Ausdruck: für das Daseyn Gottes verwendet werden. Gott ist nun der Dreieinige durch sich, wenn Er auch nicht mehr als causales Princip der Dreieinigkeit, zugleich als causatum genannt wird.

satz von Geist und Natur; folglich: von Gott, Geist und Natur; — ferner der Gegensatz von Substanz und Accidenz, sowohl im Geiste als in der Natur; und in der Accidenz beider: der Gegensatz der Grundkräfte von Passivität und Activität.

h. Das Lebensräthsel kann demnach in der allgemeinen Frage aufgestellt werden: Wie kann jeder Gegensatz aus seiner ihn bedingenden Einheit begriffen werden? —

So viele Gegensätze, so viele besondere Fragen, so viel besondere Antworten.

2.

Lassen sich nun jene Gegensätze und Fragen aufzählen, so lassen sich auch die Systeme nach ihren Hauptzügen bestimmt angeben, die die Ausgleichung derselben, oder die Bestimmung ihres Wechselverhältnisses versuchen.

a. Im Gegensatze des bedingten Seyns zwischen Geistes- und Naturleben, läßt sich jeder Factor, nach Seyn und Erscheinen auffassen, und die Fragen lauten:

Wie verhält sich das Seyn und Erscheinen des Geistes zu dem Seyn und Erscheinen der Natur?

Diese Doppelfrage läßt sich endlich ohne oder mit Rücksicht auf den dritten Hauptfactor — das Absolute Seyn — beantworten. Den Maßstab aber zur Ausmittlung dieser unbekannten Verhältnisse nimmt der Geist aus Sich selbst. Jener liegt nämlich in den sogenannten Stammbegriffen (Kategorien) der Relation, unter dem Namen der Substanzialität (Wesenheit), Causalität (Ursächlich-

keit oder Verursachung), Finalcausalität (Urbestimmung oder Endabsicht).

Diese einzelnen Momente (der Relation als besondere Gedanken) bilden sich im Geiste, wenn dieser seine ursprüngliche Thätigkeit, (in welcher er auch zu sich selber in Relation tritt, und so ein selbstbewußter wird) beachtet, und was sich darin als durchgreifende feste Bestimmtheit herausstellt, feststellt. Doch hievon bald mehr; jetzt habe ich Dir vor Allem zu bemerken:

α. Daß die Antworten auf obige Fragen verschieden ausfallen, je nachdem der Geist das substanzielle Seyn der Natur, entweder als ein wesentlich Verschiedenes neben sich anerkennt oder läugnet.

Im letztern Falle steht ihm eine zweifache Verhältnißbestimmung zwischen Beiden zu Gebothe. Er kann das Seyn (Substanz) der Natur zur wirkenden Ursache von Ihm selber, als einem gesteigerten Naturproducte ansehen, oder umgekehrt, er kann als Geist sich selber als Causalität seiner eigenen innern Erscheinungen sowohl als der äußern in der Natur aufstellen, in welchem letztern Falle er die Natur ihrer Substanz nach, als emanirtes Product des Geistes ansehen, oder doch ihrer Erscheinung nach, im Geiste unmittelbar wurzelnd vorstellen muß.

Die erste Verhältnißbestimmung liefert ein System, das unter dem Namen Materialismus bekannt ist, richtiger aber als Naturalismus bezeichnet wird; dagegen die zweite in die gelehrte Welt, das System des Spiritualism (auch Intellectualismus genannt) eingeführt hat.

Ueber beiden Systemen aber steht das des Dualismus, der beide Factoren des relativen Seyns in ihrer wesentlichen Verschiedenheit, aber auch in ihrer Wechselwirkung und Verbindung mit einander im Menschen anerkennt.

Ueber den oben bemerkten Unterschied zwischen Naturalism und Materialism noch dieses: dem Naturalisten kann das Leben des Geistes nur als gesteigertes Naturleben gelten, das auf seiner ersten Stufe in der Bildung der Materie sich versucht. Der Materialist aber setzt die Materie als solche schon gleich einer Substanz, er mag sich jene entweder als träge formlose Masse vorstellen, (die zur Bewegung und Form durch ein zweites, ihr immanentes und insofern gleich materielles Element gelangt) oder er mag sie aus Atomen (Elementen alles Daseyns) zusammsetzen, die in ihrer Quantität und Qualität nach gleich unaussprechlich sind, deren Verbindungen aber unter einander die unendliche Mannigfaltigkeit der Körperwelt ausfertigen sollen.

β. Werden aber bloß die Erscheinungen der Natur als wirkende Ursachen von den Erscheinungen des Geistes (vorzüglich aber seiner Vorstellungen und der dadurch erst vermittelten Handlungen), ohne Rücksicht auf das, was beide an sich sind, behandelt; oder umgekehrt: wird jede Naturerscheinung als Wirkung einer Vorstellung, als ihrer Ursache, aufgefaßt: so gibt man der ersten Anschauungsweise den Namen Sensualismus, der zweiten den des Intellectualismus (der bereits erwähnt worden), oder gar den Namen Formalismus dann nämlich, wenn die Vorstellungen unter Kategorien stehend, vorgestellt werden, deren Ursprung als ein unerforschlicher vorausgesetzt wird. Das Axiom des

Sensualisten ist das bekannte: **Nil est in intellectu, quod non fuit in sensu.** Das Umgekehrte lehrt der Intellectualist, der die Welt mit ihrem Inhalte, als das Werk seiner Vorstellung und seines Willens vertheidigt.

Gegen die Richtigkeit dieser Benennungen, von denen viele schon das Bürgerrecht erhalten haben, ließe sich wohl Manches einwenden. — Doch hier beschäftigen uns Seiten von größerer Wichtigkeit derselben Sache. So vor Allem der Umstand, daß der Materialism häufig Atheism genannt wird, wenn er das Verhältniß von Geist und Natur ohne Rücksicht aufs Absolute bestimmte, — weil dieses in seinem Bewußtseyn gar nicht als Coefficient vorhanden war. In diesem Falle bleibt es desto merkwürdiger, daß er selbst dann genöthigt war, die Natur als absolutes Seyn zu behandeln. — Aber auch gerade diese absolute Behandlung der Natur macht ihn — keineswegs zum Atheisten, zum Läugner eines Ungrundes, wohl aber einerseits zum Läugner des persönlichen, d. h. Seiner selbst bewußten Gottes, so wie andererseits zum Pantheisten in gewissem Sinne, insofern ihm die Natur in ihrer Substanzialität (wiewohl diese nicht strenge geschieden, sondern sammt ihrer Accidentalität zusammenfallend in dem Begriffe der Materie) die absolute Causalität aller Erscheinungen im Reiche der Natur und der Geister gilt; — so wie im Systeme des Spiritualismus Eine und dieselbe Causalität für beide Reiche bleibt, nur daß sie jetzt Geist (**Spiritus**), und nicht mehr Natur genannt wird. — Ferner ist zu bemerken: daß der Spiritualismus und Materialismus in gewisser Beziehung, Verbindungen mitsammen eingehen unter dem bekannten Namen Hylozoismus (d. h. der Lehre von der belebten Materie).

Das zweite Element nämlich (von dem oben die Rede

war und welches der reine Materialist als ein gleichfalls materielles weil der trägen Masse immanentes denkt) faßt der Hylozoist als ein wesentlich anderes, folglich als ein, die todte Masse belebendes, und insofern auch als ein geistiges Princip auf, da ohnehin nach dieser Grundansicht, der Geist nur als gesteigerte Individualisirung des Naturlebens aufgefaßt werden kann. Endlich ist auch des Umstandes noch zu gedenken: daß der Formalismus sich den Vorwurf des Scepticismus mit Recht zuzieht; so lang er sein Urtheil: Ob die Dinge auch an sich (d. h. außer dem denkenden Subjecte) so seyn, wie wir sie uns vorstellen, zurückhält und zurückhalten muß; so lang er sich nicht zutraut: das todte Fachwerk seiner vermeintlich aprioriſch gegebener Kategorien, aus dem empiriſchen Denkleben des Geistes zu begreifen.

b. Wir wären nun bei der Bestimmung und Begründung des Verhältnisses zwischen allen drei Factoren des empiriſchen Bewußtseyns: Gott, Geist und Natur, angelangt.

Auch dieses Verhältniß wird als ein Unbekanntes nach einem Bekannten bestimmt, welches das bereits früher angeführte Verhältniß zwischen den Momenten des Selbstbewußtseyns, (als eines Wissens um das eigene Seyn, vermittelt durch die Erscheinungen desselben) ist in dreifacher Bestimmtheit.

Wird nämlich das Verhältniß zwischen Seyn und Erscheinen, als eines der Inhaerenz, (des räumlichen in- und nebeneinander Seyns) aufgefaßt; so gibt diese Weise den Stamm- oder Hauptgedanken (Kategorie) der Substanz und Accidenz; so wie anderseits den der Causalität, wenn dasselbe Verhältniß zeitlich (im nachein-

ander der Momente) d. h. in der Dependenz der Erscheinungen vom Seyn bestimmt wird.

Ein dritter Gedanke ergibt sich endlich, wenn dasselbe Verhältniß nach Zweck und Mittel, d. h. nach Urbestimmung und deren Erreichung aufgefaßt wird.

Es ist der Gedanke der Endabsicht (Finalcausalität) vormals unter dem Namen Wechselwirkung bekannt, der sich hier in den Vordergrund stellt. Seyn und Erscheinen, jenes als ursprünglich Unbestimmtes, dieses als Bestimmtheit desselben, fordern und setzen sich gegenseitig. Das Erscheinen dependirt vom Seyn, aber auch dieses insofern vom Erscheinen, als Es nur in diesem seine primitive Unbestimmtheit negirt und aufgehoben, folglich darin zugleich seine Bestimmung als eine erreichte erblickt.

Nach diesen drei Kerngedanken wird nun auch gewöhnlich das Verhältniß zwischen absolutem und relativem Seyn (Gott und Welt) bestimmt; sey es nun, daß diese Arbeit nur mit dem einen, oder zugleich mit dem andern Gliede des gegensätzlich gegebenen, relativen Daseyns vorgenommen wird.

α. Im letzteren Falle und unter dem Vorsitze der Kategorie der Immanenz wird sich Gott zu seiner Welt (im Natur- und Geisterreiche) verhalten, wie die Eine Substanz zur Zweiheit der Accidenzen. Jenes wie dieses Reich verliert sein eigenthümliches Realprincip, weil die absolute Substanz, alle relative Substanzen als solche vernichtet, um an ihre Stelle zu treten.

Und diese Weltansicht heißt der Pantheismus in der Form der Inhaerenz (auch Immanenz); diese Form wird auch die akosmische genannt, (er selber der Akosmismus) im Gegensatze zur kosmischen, weil nach jener, von einer Welt im Unterschiede von Gott, eigentlich keine Rede seyn kann; dafür aber von zwei Eigenschaften (Attributen) Gottes, die weiland Gedanke und Ausdehnung genannt wurden. Der akosmische Accent bleibt dieser Weltansicht selbst dann noch, wenn die Attribute, als dependent von der Diremtion der Einen Substanz aufgefaßt werden sollten.

Sie vertauscht die akosmische mit der kosmischen unter der Vorherrschaft der Dependenz erst dann; wenn die absolute Substanz als solche, durch irgend eine Weise der Selbstbethätigung, zu Sich selber in einen substanziellen Gegensatz getreten, vorgestellt wird, nach welchem Prozesse erst die jedesmal entlassene Substanz (im Singular oder Plural) in den Zustand der Accidenz übergeht, der nun in letzter Instanz, als Selbstoffenbarung Gottes zu betrachten ist. Jetzt erst kann nicht bloß von einer Welt, im Unterschiede ihrer Substanzialität von der Gottes die Rede seyn; sondern jene steht auch in schlechthinniger Abhängigkeit von dieser, da jener Unterschied, bei der Wesensidentität Gottes und der Welt ein bloß quantitativer ist.

Es gibt hier keinen Gott ohne Welt, der in dieser allein Sich selber offenbar geworden, d. h. zu Sich selber gekommen ist, um in ihr für Immer bei Sich zu seyn. Diese Form der Dependenz ist zugleich die der Transcendenz, wenn das Absolute so gedacht wird: daß Es durch seinen Uebergang in die Weltsubstanz, in dieser nicht zugleich aufge-

gangen (und so als vor- und überweltliche Substanz für immer untergegangen) sondern als diese conservirt ist.

Im Falle ihres Unterganges läßt sich so wenig von einem Gotte neben der Welt, wie im Falle der Inhaerenz (reinen Immanenz) von einer Welt neben Gott sprechen. Und wurde diese Form des Pantheismus eine akosmische genannt, so kann jene mit gleichem Rechte eine atheistische genannt werden. Authotheismus aber ist ihr moderner Name.

Die Transcendenz schließt übrigens die Immanenz so wenig aus, wie diese jene, vorausgesetzt, daß diese nicht als bloße Inhaerenz gefaßt wird.

In der Verbindung aber der Transcendenz und Immanenz offenbaret sich vorzüglich die Kategorie der Wechselwirkung (Finalcausalität). Das Absolute geht in eine Welt über, um in ihr als Selbstbestimmtheit, seine Unbestimmtheit zu negiren und aufzuheben. Nur auf diesem Wege gewinnt Es seine Selbstoffenbarung, und in dieser seine Persönlichkeit, selbstbewußte Gottheit.

Uebrigens könnte ich an dieser Stelle Dir noch mehrere Modificationen des Pantheismus unter der Kategorie der Dependenz nahmhaft machen, die da entstehen, je nachdem die Bethätigung, durch die das Absolute zu sich selber in substanziellen Gegensatz tritt, (der Heraustritt der Antithese aus der absoluten Thesis) entweder in der Form der Successivität oder der Simultanäcität, oder endlich, ob die successive Selbsteffenbarung mit oder

ohne Vollendung zu denken sey, in Untersuchung gezogen wird.

Doch dies Alles würde mich zu weit vom Ziele abführen. Zu diesem aber gehört: Dich noch auf eine Hauptform des Pantheismus aufmerksam zu machen deßhalb, weil sie gewöhnlich als das wahre Gegengift für jenen ruhmredig aufgestellt wird, da sie doch nur die Kehrseite von ihm bildet, in der er das vollständige Gepräge seiner Eigenthümlichkeit durchsetzt. Auch das Gegengewicht auf der Wage der Begriffsspeculation könnte sie genannt werden, da durch sie erst das Zünglein auf dem Wagebalken in die rechte Stellung gebracht wird.

Es ist jene Form die monadistische im Gegensatze zur monistischen. Das Absolute als Subsstanz kann nämlich, abgesehen von aller Accidenz, entweder in der Form der Vielheit und im räumlichen Nebeneinander, oder in der Form der Einheit und im zeitlichen Nacheinander aufgefaßt werden; oder mit andern Worten: dort in der Form des schlechthinnigen Seyns, hier in der des schlechthinnigen Werdens. Dort wird eben so das Werden, wie hier das Seyn in Frage gestellt, und zur Antwort gegeben: daß alles Werden nur Schein (kein Erscheinen); und daß alles Seyn als solches nur Schein sey, weil Alles was ist, nur im Werden ist, wenn Es überhaupt ist. Beide Formen haben sich handgreiflich in die zwei Elemente der ersten Relationskategorie redlich getheilt, die mit andern Worten als Einheit und Vielheit bezeichnet werden, wovon jene sich zugleich mit der Zeit, diese aber mit der Raumform in Verbindung gesetzt hat. — Jeder Monadismus läßt auch eine Verbindung der Transcendenz mit der Immanenz zu; die unendliche Vielheit

der Monaden kann nämlich vorgestellt werden als entstanden, durch Effulgurationsacte der Urmonas, und zwar sowohl mit als ohne Bestand der Letztern nach vollzogener Action, der die Welt ihre Existenz verdankt. — Die Stelle der Transcendenz über dem Monadenuniversum, kann nebstdem auch Gotte, als zweitem Absolutum vindicirt werden; so oft es sich nämlich darum handelt: Eine Welt aus der Hand Gottes zu frommen Zwecken zu besitzen. Gott ist es dann, der aus den Monaden die Elemente formirt, die sich dann, unter oder ohne seiner Leitung, zur Welt gestalten. Doch genug hievon, da ich noch anzugeben habe:

β. welche Systeme sich ergeben, wenn die Verhältnißbestimmung zwischen absolutem und relativem Seyn, nur mit dem einen von beiden Gliedern des Gegensatzes im relativen Seyn, vorgenommen wird. Bemerkt muß vor Allem werden, daß diese Bestimmung immer nur in der Form der mittelbaren Dependenz auftritt, weil in der Form der unmittelbaren Dependenz, (oder auch in der der Inhaerenz) jene Glieder als simultan eingetreten vorgestellt werden.

Nehmen wir zuerst die Verhältnißbestimmung zwischen Gott und der Natur vor; so ergibt die Subsanz der Letzteren zwar als eine Offenbarung Gottes, aber jene in ihrer Materialität steht noch auf der Stufe der Veräußerung, des Vonsichgekommenseyns, ein Zustand, der sich erst im Menschen zur Stufe der vollen Verinnerung erhebt. Wir sehen hier also den frühern Naturalismus pantheistisch wiederkehren.

Wird aber das Verhältniß zwischen Gott und Geist mit einstweiligen Ausschluß der Natur bestimmt; so ist der

Geist, seinem Wesen nach, identisch mit Gott; nicht so die Natur neben dem Geiste, die hier ihre Bedeutung allein in der Urbestimmung findet: Schranke des Geisterreichs in der Menschenwelt, und durch diese Beschränkung (die für das einzelne Glied in ihr zur Endlichkeit wird), die einzige Bedingung des Unterschiedes zwischen der Gottheit in dem Geisterreiche zu seyn.

Gott ist nun die gemeinschaftliche Wurzel der gesammten Geisterwelt, diese selbst nur seine unmittelbare Offenbarung, in welcher Er sich selber objectiv geworden, mithin auch die Persönlichkeit der einzelnen Menschengeister nichts als eine Individualisirung des Absoluten selber, in welcher Es seine ursprüngliche Unbestimmtheit als Allgemeinheit mit der Bestimmtheit als Besonderheit vertauscht hat, ohne es zu wollen und zu wissen. Handgreiflich ist diese Verhältnißbestimmung dieselbe, wie wir sie aufzustellen pflegen zwischen dem Naturgrunde und seiner Erscheinung in den Naturdingen, in welcher aber so wenig von einer Persönlichkeit der Letzteren als des Ersten die Rede seyn kann.

Um nun aber die Persönlichkeit sowohl für den Urgrund als für seine Offenbarung zu retten, nimmt man entweder seine Zuflucht zur leibnitzischen Monadenlehre, nach welcher die Urmonas in ihrer selbstbewußten Freithätigkeit, die Geister, in gleicher Qualität aus sich entlassen hat, (sey es nun auf dem nassen Wege der Emanation oder dem trocknen der Effulguration); oder man verbirgt sich hinter dem colossalen Einfalle: die Unbeschränktheit des Absoluten wie der Unendlichkeit, so diese zugleich der höchsten Vollendung (Vollkommenheit) gleichzusetzen.

Ist nämlich der Menschengeist, heißt es, trotz seiner Beschränktheit, doch ein selbstbewußter, persönlicher; um so mehr muß sich Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit vom absoluten Geiste praediciren lassen. Dies der beliebte Schluß, in der alles, nur keine Ahnung davon liegt: daß Unbeschränktheit selbst im Absoluten doch nichts anders seyn könne, als Unbestimmtheit, die als solche auch das Selbstbewußtseyn, oder die Persönlichkeit als vermittelte Bestimmtheit, von sich ausschließt. Uebrigens sehen wir hier den Spiritualismus pantheistisch wiederkehren, der deßhalb auch Semipantheismus gescholten wird, weil er in dem Streben: das Relative zu verabsolutiren, auf halben Wege, die Natur davon ausscheidend, stehen geblieben.

Es soll mir sehr lieb seyn, wenn Du aus meiner bisherigen Darstellung das Resultat ziehest: daß alle Speculation, die sich auf eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen den drei Coefficienten des empirischen Selbstbewußtseyns unter der Alleinherrschaft der Relationskategorien einläßt, ganz oder halb pantheistisch endigen müsse und zwar deßhalb, weil sie entweder die relative Substanzialität, von irgend einer Seite wenigstens, in der absoluten Substanz untergehen läßt, oder einer relativen Substanz den Charakter der Absolutheit zu vindiciren genöthigt ist. Alle ihre Systeme verstoßen sich demnach gegen die ersten und erprobten Thatsachen des niedern Selbstbewußtseyns, wovon das höhere (philosophische) doch nur die begründende und ergänzende Recunstruction seyn soll.

Soll nun jene Zwingherrschaft sammt ihrem Gefolge vermieden werden; so wird sich's von nun an wohl

darum handeln: den Gedanken zu finden, wodurch jene Alleinherrschaft beschränkt, und der Pantheismus nicht bloß vermieden, sondern auch der wahre Theismus eingeführt wird.

Dein System aber (Du verzeihst mir die Offenherzigkeit) ist jenem Gedanken noch nicht auf die Spur gekommen. Es ist nach der Stelle zu urtheilen, die Du ihm im Schema angewiesen, vor der Hand, abermal einer unter den vielen pantheistischen Versuchen: die Persönlichkeit der einzelnen Individuen im Geisterreiche, bei wesentlicher Einerleiheit des Geistes mit Gott, zu retten. Diese willst Du festhalten, — aber nicht auf dem Wege der Emanation, sondern der Creation, d. h. der Setzung der Substanz. — Aber, unter uns gesagt, Deine Creation, ist nur eine Abart der Emanation, ich möchte sagen: Emanation in Tropfgestalt, nicht, wie sonst, in Form der Strömung.

Aber mein Axiom ist:

Setzt Gott sein Selbst, so creirt er nicht Substanzen; und creirt Gott, so setzt er, als Creator, nicht sein Selbst, — sein Wesen, das unerschaffene!

Das gibt Dir wohl zu bedenken

Kirchfels, am dritten Fastensonntage.

Dein

treuer Onkel

Peregrinus Niger.

Vierter Brief.

Vielgeliebter Onkel!

Es ist mir nicht bald Etwas so unerwartet gekommen, als Ihr letztes Schreiben seinem Inhalte nach. Ich hatte wirklich gehofft, daß Sie mir mit den Worten des Evangeliums am dritten Fastensonntage ins Ohr rufen würden: Du sollst dein Gesicht Niemanden sagen, bis des Menschen Sohn vom Todten auferstanden ist! weil Sie mir stets die Idee der Creation, keineswegs aber die pantheistischen Ideen von der Weltwerdung, als die Taborhöhe aufstellten, auf welcher der Mensch Christus JEsus Seine Verklärung auch in der Wissenschaft feiern kann. Das Loos: meiner Ansicht von der Schöpfung Niemanden mittheilen zu dürfen, weil sie bloß Vision gewesen, trifft mich nun freilich, und überdies nicht bloß auf unbestimmte Zeit, sondern für ein bestimmtes Immer. Und doch, waren nicht Sie es, lieber Onkel, der mir stets die Lectüre Kantischer Schriften, vorzüglich derer, die ethischen Inhalts sind, anempfohlen? — Und wem anders verdanke ich mein System, als Kantischen Aussprüchen?

Unter allen Vorstellungsarten ist die Idee von der Schöpfung, als einem Acte göttlicher Freiheit, nach Kant's eigenem Urtheile, die vernünftigste; denn die, allen pantheistischen Systemen (der Transcendenz wie der Inhaerenz) gemeinsame Vorstellungsart ist doch gewiß diese: daß zwischen Gott und Welt in keinem Sinne ein äußeres Verhältniß statt findet. Und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das,

was zum Wesen Gottes selbst gehört, nicht als ein außer Ihm Vorhandenes, nicht als ein **Praeter Deum** gedacht werden kann, sondern als Etwas, was in Ihm selber, als nothwendige Bestimmung Seines Wesens, aufzufassen ist. Und eben diese gemeinsame Vorstellungsart ist es, in welcher Kant den Grund des Widerwillens entdeckte, den Jeder gegen diese Systeme fühlt, obgleich nicht Jeder denselben zum deutlichen Bewußtseyn bringt.

Freilich hat diese einzige Vernunftansicht von der Welt als einer Schöpfung auch das Eigene, daß sie sich zu keiner Einsicht, zu keinem Wissen ausbilden läßt. Es gibt keine Theorie der Creation, wie es mannigfaltige Formen des Pantheismus als Transcendenz- und Inhaerenz-Theorien gibt. Aber wir begreifen auch, warum es keine Creationstheorie geben kann. Wie die Freiheit, als unbedingte übersinnliche Causalität, selber unbegreiflich ist: so auch das von ihr Bedingte, die Schöpfung als Act und Product der Freithätigkeit.

Die Schöpfungslehre also, insofern sie das Unbegreifliche des Schöpfungsactes, als einer von Raum- und Zeitbedingungen schlechterdings unabhängigen Wirksamkeit Gottes im Setzen selbstständiger, d. h. aus sich handelnder Wesen, in seiner Unbegreiflichkeit anerkennt, stellt sich allen angeblichen Theorien, welche auf positive Einsicht, auf das Wie des Gegründetseyns der Creatur in Gott Ansprüche machen, und ihre Ansprüche durch irgend eine Methode des Begreiflichmachens rechtfertigen, insgesammt entgegen. Dieses Nichtwissen aber kann Sie, lieber Onkel! doch nicht gegen meine Ansicht eingenommen haben, da Sie mir so oft einprägten: mich nie von der hochgerühmten leichten Begreiflichkeit eines Systems bestechen zu lassen, — denn, meinten Sie, die sogenannte Leichtigkeit wäre gewöhnlich nur die Folge des speculativen Leichtsinns, der Alles auf die leichte

Schulter nimmt. Ich will Ihnen auch noch überdieß gestehen, daß mich die Schöpfungslehre nicht deswegen gewonnen hat, weil sie keine wissenschaftliche Behandlung zuläßt, — sondern weil sie vorzüglich dem practischen Interesse, und dadurch selbst dem theoretischen der Vernunft angemessener ist, denn nur in ihr ist die ethische Freiheit gerettet und mit dieser alles, was aus ihr begriffen werden soll. Und nur deßhalb fiel mir die Wahl nicht schwer zwischen dem Glauben an das Wunder und Geheimniß der Schöpfung, und zwischen den neuen und vergeblichen Versuchen eines allumfassenden Wissens und Begreifens des Endlichen aus und in dem Unendlichen, mit denen doch nur der alte Irrthum, wenn auch in neuer Form, wiederkehrt.

Es ist aber auch möglich, daß ich mich in der Aufstellung meiner Ansicht sehr incorrect benommen habe, und will mich deßhalb heute bestimmter und schärfer aussprechen.

Meine Schöpfungslehre enthält folgende Hauptpuncte:

1. Es gibt eine Welt außer und neben Gott, und einen Gott außer der Welt, (diese als Inbegriff alles Seyns und Lebens, was nicht Gott selber ist).

2. Diese Welt ist in Gott nur als Gedanke Gottes, weil als dieser nicht zu trennen vom Selbstbewußtseyn Gottes, so wie dieses nicht von seinem ewigen Seyn und Wesen.

Die Welt außer Gott ist in dieser Eigenschaft nicht geworden durch den Act einer Realisirung jenes Gedankens nach dem Principe der Nothwendigkeit, sondern

3. diese Welt verdankt ihre objective, selbstständige Wirk-

lichkeit (ihr Seyn außer und neben Gott) der übersinnlichen Causalität des freien göttlichen Willens.

Dieser dritte Punkt ist der entscheidende, der die Creationslehre von jeder Spielart des Pantheismus unterscheidet, während sie als Gedanke in Gott, an die Systeme der Transcendenz und Inhaerenz erinnert in so fern, als der Weltgedanke nothwendig in Gott entsteht.

Schöpfungslehre und Emanationslehre, (und letztere in was immer für einer Form), stehen sich also einander gegenüber wie Freiheit und Nothwendigkeit. Nach dem Princip des Pantheismus ist die Welt ein nothwendiges Educt, nach dem des Theismus ein freies Product der Gottheit in ihrer absoluten selbstbewußten Causalität.

Die Welt ist eine Schöpfung mit Wissen und Willen, und der Schöpfer, Gott, ist ihr Urheber durch Verstand und Willen, ist ihr bewußtvoll wirkendes Subject durch Allmacht, nicht ihr blind wirkender Grund in unendlicher Fruchtbarkeit.

1.

Diese Ansicht von der Weltwerdung durch Schöpfung muß die Welt zugleich als Selbstoffenbarung Gottes als des allervollkommensten Wesens aufstellen, für Wesen außer ihm, die der Vollkommenheit nach zwar unter ihm, aber doch mit der Fähigkeit begabt sind, den Sich für sie offenbarenden zu erkennen und zu lieben, und dadurch an Seiner Seligkeit Theil zu nehmen.

Es gibt demnach Wesen in der Welt, die Gott, nach dem Ausdrucke der Offenbarungsurkunde, nach Seinem Bilde, d. h. Ihm ähnlich aber nicht Ihm gleich geschaffen hat.

Den Ursprung aber solcher Wesen können wir uns nur denken, durch einen Willensact Gottes, wodurch das, was zuvor (von Ewigkeit her) im Gedanken Gottes Formal vorhanden war, nun auch in reale Wirklichkeit außer und neben ihm, versetzt wird, d. h. durch Schöpfung, folglich nicht durch einen Emanationsact, weil das, auf diesem Wege Eingetretene, auch dem Wesen nach immer dasselbe bleibt mit dem, woraus es geflossen ist, folglich auch nichts Endliches (Bedingtes und Beschränktes) dem Wesen nach seyn kann, da sein Urgrund das Unendliche selber ist. Durch Emanation Entstandenes kann sich zu seinem Urgrunde immer nur verhalten, wie Form zum Wesen, wie Daseyn zum Seyn. Das durch Creation Gesetzte aber, setzt Gott nach Wesen und Form Vollendet, d. h. als absolute Persönlichkeit, voraus, die Er durch Setzung endlicher Wesen ohnehin umsonst anstreben würde.

Teichert

Aber auch nicht durch Fabrikation kann das Weltganze entstanden seyn, d. h. durch Formgebung eines Formlosen, mit dem formirenden Principe gleich ewigen Etwas, (heiße es wie immer).

Wir stünden mit dieser Voraussetzung (und was mit ihr zusammenhängt, die Weltwerdung nämlich als Abfall der göttlichen Ideen) auf dem Boden des absoluten Dualismus, den schon das Judenthum, als eine der Idee Gottes unwürdige Vorstellung, von sich ausgeschlossen hat.

Es bleibt also nur die Vorstellung von der Weltwerdung als Schöpfung der Dinge auch der Substanz nach, als die einzige Vernunftansicht übrig. Denn ist es für die Vernunft ewig wahr und gewiß: daß Gottes Wesen, nicht das Wesen

der Welt, und umgekehrt, dieses nicht jenes sey; so muß sie auch eine jede Ansicht verwerfen, welche auf irgend eine Weise zu dem Irrthum einer Identification Gottes mit den Dingen (und einer Vermischung der Geschöpfe Gottes mit dem Schöpfer) verleitet. Vor diesem Irrthum kann nur die Schöpfungslehre verwahren, durch die Anerkennung Gottes als einer extra- und supramundanen, — oder genauer zu reden: prätermundanen Weltursache.

2.

Und was könnte die Speculation für eine Bedenklichkeit bei dieser Annahme finden? Sollte sie etwa durch die Frage in Verlegenheit gesetzt werden: Wo denn dieser, außer der Welt existirende Gott seinen Wohnsitz habe? — Hier ist leichter die Antwort gegeben als die Frage gestellt.

Gott darf freilich auf keine Weise in einer räumlichen Beziehung und Bedeutung als außerweltlich gedacht werden, weil wir Ihn dann ja selber als ein Räumliches, d. h. den Gesetzen der Räumlichkeit unterworfen, denken, und so unsere sinnlich beschränkte Vorstellungsart von den Dingen, auf den götttlichen Verstand, der die Dinge an sich erschaut, übertragen würden. Zwischen Gott und der Sinnen- oder Erscheinungswelt kann überhaupt kein reales Verhältniß angesetzt werden, weil diese als solche, kein An-sich, kein Reales ist; sondern nur für unsre beschränkte Vorstellungsweise da ist.

Ein reales Verhältniß kann demnach nur zwischen der intelligibeln, d. h. übersinnlichen Welt der sinnfälligen Dinge und zwischen Gott, als ihrem Urgrunde, Statt finden. In jener Region aber ist weder ein Extra noch ein Intra für die Bestimmung dieses Verhältnisses anwendbar, denn eine intelligibele Welt kann nicht als etwas, im räum-

lichen (und zeitlichen) Sinne außer Gott Existirendes gedacht werden.

Daraus folgt aber keineswegs, daß sie in keinem andern Sinne als ein außer Gott Existirendes gedacht werden könne.

Sie kann es aber, weil sie so gedacht werden muß, wenn uns nicht der Urgegensatz zwischen Unbedingtem und Bedingtem in seiner Wesenheit dahinschwinden soll. Muß dieser Gegensatz festgehalten werden, so darf auch das Verhältniß zwischen Gott und der intelligibeln (absolut realen) Welt nicht als ein Identisches angesetzt werden, weil sonst die Vernunft allerdings zu dem Geständniß genöthigt würde, daß Gott diese Welt, — und diese Welt Gott sey.

Nach der Schöpfungslehre ist auch in der That keine Identification Gottes mit der intelligibeln Welt zuzulassen, — in dem Sinne nämlich, als ob letztere in dem Wesen Gottes so nothwendig gegründet sey, daß sie von ihm gar nicht getrennt gedacht werden könne. Weßhalb die intelligibele Welt gar nicht als ein **Extra**, wohl aber als ein **Praeter Deum**, d. h. als ein von Gott nicht nur verschiedenes, sondern auch als ein von ihm geschiedenes Seyn, kurz: als eine Welt eigener, für sich selbst seyender, d. h. selbstständiger Wesen gedacht wird.

Eine solche Welt aber, als das Werk der freien Wahl Gottes, muß aus demselben, eben angeführten, Grunde, als mit Einem Male, in Einem Augenblicke, ganz und vollendet (dem Daseyn ihrer Substanzen nach) gedacht werden, da der von Zeitbedingungen schlechterdings unabhängige Schöpfungsact der göttlichen freien Causalität nur ein einziger unendlicher seyn kann; d. h. die intelligibele Welt kann so wenig

im zeitlichen als räumlichen Sinne als etwas außer Gott Existentes vorgestellt werden.

Schreiben Sie doch recht bald, lieber geistlicher Herr Onkel! aber — sagen Sie nur auch zugleich, wo und wie ich gefehlt; denn daß ich geirret, merke ich schon. Sie wissen ja, daß, wenn ich auch sonst wie Petrus sagen mußte: „Herr, wir haben die ganze Nacht gefischt und nichts gefangen!“ ich doch stets das Netz unverdrossen auf jene Seite ausgeworfen habe, die Sie mir anzeigten. Zudem wissen Sie, daß ich unter Jene gehöre, die der ewigen Weisheit Tage lang auch in die Wüste nachfolgen: in der Wüste aber war's, wo die ewige Weisheit, auf die Volksscharen blickend, ausrief: „Mich erbarmet des Volkes, und wenn ich sie ungespeis't von dannen ziehen lasse, so würden sie unterwegs verschmachten.“ Und sind Sie nicht Einer von Jenen, die da gesandt sind von dem, der da sagte: „Wie mich der Vater, also sende ich Euch?

Geschrieben am vierten Fastensonntage.

Ihr

dankschuldigster Neffe
Thoms.

Fünfter Brief.

Lieber Neffe!

Ich schreibe Dir dießmal gegen meinen Willen, weil ich Dir nach Deinem Willen noch nicht den erwünschten Aufschluß geben kann. Du willst Speise für Deinen Hunger nach Wahrheit: ich weiß aber nicht, ob mein heutiges Schreiben Dich nicht noch tiefer in die Wüste führen werde, zwar nicht ohne Aussicht auf Sättigung, aber vor der Hand doch noch mit leerem Magen.

Zu Deiner Beruhigung indeß kann ich Dir doch so viel sagen, daß mir Deine mitgetheilte Weltansicht insofern Freude gemacht hat, als sie hinter dem rühmlichen Streben unserer Zeit nicht zurück bleibt.

Ich sagte: hinter dem rühmlichen Streben unserer Zeit, und dießmal besteht ihr Ruhm darin: daß sie sich mit allem Ernste von der pantheistischen Tendenz der Vorzeit, aus der Umstrickung der speculativen Riesenschlange der sogenannten Weltseele loswinden will.

Es wird zwar nicht immer für die gute Richtung der rechte Weg eingeschlagen; doch was nicht ist, wird gewiß werden. So hast Du Dir z. B. vom Commandostab des Criticismus, ja ich möchte sagen, vom Corporalstock seines cathegorischen Imperativs, den Weg ins gelobte Land zeigen lassen: aber dieser ist so wenig, als der Zauberstab der Leibnitzischen Monadologie, ein

Moses-oder Aarons-Stab. Du wirst gar nicht begreifen, wie ich auf die Monaden zu reden komme.

Ich habe so eben eine nicht unbedeutende Schrift vor mir liegen, unter dem Titel: Sätze zur Vorschule der Theologie *), die ich Dir, dem Hauptinhalte nach, vorlegen will, in der Meinung: sie dürfte vielleicht mehr als eine indirecte Auskunft über Dein an mich gestelltes Begehren geben.

Diese benannte Schrift hat sichs zum eigentlichen Zwecke gemacht, auf eine Antwort für das Problem und die Hauptfrage aller Speculation aufmerksam zu machen, wie sich dieselbe in einer alten Lehre vorfindet, die, wiewohl noch nicht strenge wissenschaftlich dargestellt, doch in andrer Beziehung manche andre Frage von speculativem Interesse zu lösen vermöchte. Das eigentliche Problem aller Speculation setzt die Schrift in die Beantwortung der Frage: Wie das Endliche überhaupt zu seyn vermöge? d. h. wie überhaupt der innerste Widerstreit in allem Leben zu deuten sey? Dieser Widerspruch sey das eigentliche Räthsel alles Seyns und Erkennens, das die Philosophie zu lösen habe, indem sie die Genesis desselben aus einem höheren Principe reconstruirt. Jener Widerspruch aber tritt in einer allgemeinen und in einer besonderen Gestalt auf.

Dort liegt er zwischen der Form und dem Wesen alles Seyns; denn die Form alles Wirklichen und Endlichen ist die des Werdens, d. h. des Entstehens und Vergehens. In besonderer Gestalt aber tritt der Widerspruch auf im lebendigen Organismus, dessen Form Selbstrepruduction und zugleich Selbstauflösung ist, folglich ein sich actualisirender Widerspruch

*) Von J. H. Fichte, Stuttg. und Tüb. 1826.

in gleichzeitiger Entfaltung des Lebens- und Todes-Keimes. Der allgemeine Widerspruch tritt hier in besonderer Gestalt auf, weil das organische Leben selbst nur die concrete Form der absoluten Idee ist.

Diese absolute Idee aller Dinge ist das Wesen des Universums, sein umwandelbares Princip, im Gegensatze mit der Form oder der Erscheinung desselben, die da ist das Wandelbare, das Werden.

Der Widerspruch zwischen dem Werden und der Idee wird nun so ausgesprochen:

Die absolute Idee ist, und ist allein alles Wirkliche, ist als Absolutes ewig, folglich strenge Negation alles Werdens und alles Wandels.

Wäre aber dennoch etwas Werdendes wirklich, so wäre es nicht durch die absolute Idee, — es fiele also außer dem Umkreis derselben.

Da aber außer dem Seyn der absoluten Idee Nichts ist, so ist überhaupt Nichts, was da entstehen oder vergehen, d. h. werden könnte.

Bevor ich aber auf die Lösung dieses Widerspruchs zwischen Wesen und Form des Universums übergehe, will ich Dir noch zum besseren Verständnisse der Lösung, ein Axiom über die absolute Idee, als den Inbegriff aller Wirklichkeit, anführen.

Es lautet:

Die Gegensätze im relativen Seyn stellen dar die leben-

dige Fülle der Idee in ihrer Selbstrealisirung; sie sind ihre integrirenden Theile, oder die Selbsteintheilung derselben, oder ihr unvergänglicher Leib. — In der absoluten Idee also coincidiren Möglichkeit und Wirklichkeit.

Eine tiefere Einsicht in dieses Axiom ergibt sich aus der Darstellung der drei Momente dieser Idee.

Der erste Moment ist die Totalität der in ihr gesetzten Unterschiede (als abstracte Einheit vor aller Besonderung), ist das Absolute, ein Allgemeines, Indifferentes und Jenseitiges.

Dieser Moment aber setzt sich nothwendig in einen zweiten über, da es nichts Allgemeines gibt, als nur fürs Besondere. Die absolute Idee bestimmt sich demnach: ihr Inneres in einem Gegensatze zu sich darzustellen, d. h. sich Selbst zum Aeußerlichen zu machen.

Der zweite Moment also ist der reinen That, aber nur auf dem Sprunge des sich Uebersetzens ins Product, — gleichsam gefesselt noch vom Denken. Diese reine (innere) That ist selber nur noch etwas Abstractes, ein Nichtsschaffen.

Aber sie involvirt doch die Freiheit, in so fern die absolute Idee Selbstbestimmung an sich ist.

Denn frei, heißt es, sei nur Das, was durch sich und aus sich ist, Was es ist.

In der Synthese aber beider Momente vollendet sich die Idee; denn ihre Einheit bestimmt sich jetzt erst zur Totalität der Besonderheiten, die ihr Wesen selber constituiren.

Diese Selbstoffenbarung ist also Eins mit dem abstracten In sich seyn der Idee; d. h. was die Idee als ein Inneres, ist sie schlechthin auch als ein Aeußeres.

Die Identität dieses Gegensatzes heißt die Subjectobjectivität.

Ein zweites Axiom, hieher gehörig, lautet:

Die absolute Idee ist nicht bloß zu betrachten als ihre innere Einheit zertheilend, sondern in dieser Theilung jene Einheit rettend.

Seine nähere Erläuterung ist:

Die Idee faßt die Objectivität nathwendig als ihr eigenes Seyn. Denn ihre Form ist: nicht aufzugehen im Gegensatze des Objectiven, sondern absolute Einheit desselben und des Subjectiven zu seyn. Mit anderen Worten: Die Identität vom Subjectiven und Objectiven wird erkannt von der Idee; oder: Die absolute Form der Idee ist: absolutes Sichselbstdurchschauen (Selbstbewußtsein), d. h. die Form des Absoluten ist: die Ichform.

Und erst mit dieser Form hat sich die absolute Idee zur Persönlichkeit im höchsten Sinne: zu Gott, verklärt. Das Absolute ist: freibewußt Schaffendes.

Gott als Person negiren, heißt das Absolute selbst an ihm negiren.

Von der Persönlichkeit Gottes heißt es ferner: Das Ich des Absoluten aber ist kein reines Ich, d. h. ein

Wissen von Nichts; sondern in jene wesentliche Form Gottes ist der Moment der Besonderung unmittelbar aufzunehmen. Kurz: Gott erkennt sich nur als Schaffender, und sein Schaffen ist das erkennende Sondern des in seiner Einheit zumal Gesetzten (Gegebenen).

Das Bewußtseyn Gottes ist also der Urquell alles Individuellen (Besondern, sogenannt Creatürlichen) in der Schöpfung.

Fuq. X

Gottes Schaffen ist daher explicites Selbsterkennen Gottes; d. h. erkennendes Sondern des in ihm als Einheit Begriffenen. Gott ist daher auch nicht erst Ich geworden durch sein Objectivwerden, sondern sein Ich ist nothwendig zugleich Object. Gottes Schöpfung ist daher als eine göttliche die schlechthin Eine, untheilbare, ewige Schöpfung.

Und nun stände ich erst bei den Fingerzeigen, wie das Problem der Philosophie — nämlich die Frage: Wie können Dinge in der Form des Successiven (Endlichen) erscheinen, da in Gott keine Succession ist? seinen Schlüssel in der Freiheit findet.

Ich gebe sie wieder in folgenden Sätzen:

a. Das Universum ist absolute Einheit unendlicher relativer Einheiten. (Sie heißen relative, weil sie, als befaßt in und durch die höchste Einheit, sich gegenseitig bestimmend sind).

b. Daraus ergibt sich eine dreifache Folgerung:

α. Jde Creatur ist ein relatives Absolute, d. h. ein, in sich verschlossenes, Universum. Denn in Bezug

aufs Absolute ist sie zwar Einheit, aber nicht eine selbstgegebene, sondern aus der absoluten Einheit abstammende.

β. Jede Creatur ist auch ein relatives Universum, d. h. ein Mannigfaltiges aus sich selber entwickelnd, und in diesem sich selber erfassend, d. h. das Mannigfaltige erkennend als ihr eigenes Seyn.

γ. In jeder Creatur findet sich daher auch die Synthese wieder, wie sie sich im Absoluten gezeigt hat, nämlich: die Einheit von Subject und Object, d. h. das Bewußtseyn.

c. Jene Grundform der Creatur, nämlich: Einheit im Mannigfaltigen, setzt in die Creatur unmittelbar das Bewußtseyn, setzt jede Creatur als Persönlichkeit. Und wie demnach ein rein Objectives, d. h. Bewußtloses, überhaupt existiren möge, ist durchaus nicht zu begreifen, da Gott nur in einer Welt von Ihm innerlich Homogenem, folglich freien Persönlichkeiten, sich zu offenbaren vermag.

Creatur seyn, heißt also: Wesen aus Gott haben, d. h. Frei seyn. Und dieses heißt: Jenes Wesen entwickeln, heißt: Jenes Wesen als Vermögen verwirklichen, oder kurz: Aus sich machen, was man in sich ist.

Die Freiheit ist daher zweifach:

Einmal eine unvollendete (formale) als ein Sich selber-erfassen.

Dann aber eine vollendete (reale), als ein Gott mit-erfassen.

Die Creatur soll nämlich ihre Freiheit als schlechtweg Eins mit Gott begreifen, damit Gott, sie erfüllend, sich in der Creatur offenbare. Das Bewußtseyn der Freiheit involvirt daher zwei Momente, die einander entgegengesetzt sind. Die Creatur kann ihre Eigenheit, zunächst und unmittelbar, nur ergreifen als eine schlechthin freie, sonst käme die Eigenheit gar nicht zur Anschauung dieser ihrer Eigenheit. —

Das Begreifen aber dieser Freiheit als Eines mit Gott, ist schon der spätere Moment. Diese sich erhebende Anschauung ist ein gewordenes in der Creatur, ist Werden. Diese Anschauung aber, weil von der Freiheit allein getragen, kann auch von ihr zurückgenommen werden: folglich ist diese Genesis bedingt von einer Crisis; so wie diese selbst bedingt ist von der Trennung der erst benannten innern Lebensmomente.

Die Crisis aber führt zur Entscheidung; so wie diese zur Entschiedenheit oder zum moralischen Character.

Dieser ist also: ein zeitlich sich selbst Setzen als Bestimmtes, — ist also: ursprüngliche Selbstentscheidung, absolut vorauszusetzende Freiheit für alle Handlungen, ist absolute Urthat in der Creatur.

Zum Schlusse will ich Dir noch eine Stelle über den Unterschied der Creatur von Gott anführen, die mit dieser in genauer Verbindung steht.

Die unmittelbare Einheit der obigen drei Momente in Gott, nämlich: Seyn, Thun und Bewußtseyn, constituiren Gott als Unbedingtes, als Sich selbst Bedingendes. Der Unterschied der Creatur kann daher nur in der Getrennt-

heit der drei Momente liegen. Ihr Seyn geht nicht ganz auf im Bewußtseyn. Dieses bedarf eines bewußtlosen Grundes zu seiner Verwirklichung, welcher deßhalb ein Vorausgegebenes, Vorgefundenes ist.

So ist z. B. der Verstand Gottes für unsere Begriffe sein innerlicher Wille, das sich in Gott zur Selbstoffenbarung (Schöpfung) entäußernde Streben, — folglich die Tendenz Gottes, mit Wissen aus sich hinauszustreben. Dieser ist also das Vermittelnde des Insichseyns zum Außersichseyn, folglich dasjenige, was als solches selbst nicht höher vermittelt, d. h. begründet werden kann. Nichts sey auch deßhalb entschiedener vom Begriffe der Schöpfung abzuhalten, als der Gedanke einer Ableitung des Endlichen nach der Kategorie der Causalität, d. h. der abstracten Nothwendigkeit; eben weil Gott nicht bloß Substanz, sondern Person sey.

Uebrigens bildet diese Weltansicht einen schneidenden Contrast mit Deiner Schöpfungslehre als Lehre des Nichtwissens. Die Erkenntniß der Dinge, wie sie, (heißt es) in empirischer Wirklichkeit erscheinen, habe keine Realität, sondern nur jene, wie sie vor Gott selber sind. Und solche Erkenntniß sey möglich, weil das Bewußtseyn selber nichts anders sey, als Gottesoffenbarseyn in Uns.

Ein wahrer Wille müsse ein treues Abbild des wahren Seyns seyn, und könne dieses werden, wenn es zum Ansich der Dinge vordringe; und dieses ist Gott selber. — So viel aus der Vorschule ihrem Hauptinhalte nach.

Da hast Du nun vor der Hand einen Spiegel ohne Rahmen: gib Acht, daß Du ihn mit trockenen Händen anfassest,

damit Dir die Folie nicht an den Fingern bleibe, und so die Anerkennung Deiner selbst unterbleibe.

Kirchfels, am fünften Sonntage der Faste.

Dein

aufrichtiger Onkel
Peregrin.

Sechster Brief.

Verehrungswürdiger geistlicher Herr Onkel!

Sie handelten so liebevoll als klug, als Sie mir in Ihrem letzten Schreiben, statt mir ins Gesicht zu greifen, um mir die Flecken und Makeln meines Systems mit dem Finger nahmhaft zu machen, einen Spiegel zuschickten, der die Mißbildungen desselben klar zu erkennen, und für die Wahrheit Zeugniß gibt, daß jeder Irrthum im Keime sich nur durchzubilden braucht, um sodann in seiner eigenen Nichtigkeit sich eines Bessern zu besinnen. Was übrigens meine Schamröthe zu einem heitern Morgenroth verklärte, war Ihr aufrichtiges Wort: daß ich hinter meiner Zeit nicht zurückbleibe. — Auch darf ich Sie versichern, daß ich den wahren Sinn dieser Rede aus Ihrem Munde wohl verstehe.

Man bleibt oft hinter der Zeit zurück, wenn man sie gar keiner Aufmerksamkeit würdigt: aber man muß auch oft hinter ihr zurückbleiben bei aller Aufmerksamkeit auf ihr Treiben, wenn dieses ein wahrhaft weltliches, im offenen Widerspruche mit dem Ausspruche des göttlichen Geistes befangenes Treiben ist.

Es gibt aber auch Momente, wo der Weltgeist sein Elend und die Nichtigkeit seines Widerspruches tief erfaßt, gleich dem verlorenen Sohne im Evangelium die unsaubere Genossenschaft

verläßt, und das bedeutende Wort ausspricht: „Ich will umkehren und zu meinem Vater gehen."

Auch ich könnte Ihnen, zum schuldigen Danke für Ihre Mittheilung, die Hauptgedanken einer zwar kleinen, aber in Bezug auf die besprochene Zeittendenz, wichtigen Schrift mittheilen, wenn ich wüßte, einmal: daß dieselbe Ihnen noch ganz unbekannt geblieben, und dann, ob sie unter jene Producte gehört, von der Sie eine genauere Einsicht nehmen mögen.

Es ist ein Fragment speculativer Theologie unter dem Titel: Urgeschichte des Menschengeistes*).

Ich studirte sie eben, als ich Ihren letzten Brief erhielt, und wirklich hat sie zum schnellern Verständnisse der mir mitgetheilten fremden Weltansicht viel beigetragen. Sie macht aufmerksam einerseits auf den Wendepunkt in der alten Identitätslehre, so wie auf die Heimath desselben auf Jacob-Böhmischem Boden; andererseits aber auch auf den Grundirrthum dieser modificirten Identitätslehre. Jenen macht die Abhandlung Schelling's über die Freiheit, — dieser soll darin liegen: daß das Absolute durch und in der Weltschöpfung zum Selbstbewußtseyn gelangt. Dagegen behauptet der Verfasser: Gott müsse Selbstbewußtseyn haben vor und ohne alle Schöpfung. Abgesehen nun von der gegenwärtigen Begründung dieser Behauptung, so ist es doch erfreulich, zu sehen: wie der speculative Geist, um mich Ihres eigenen Ausdrucks zu bedienen, einen Ring der großen Riesenschlange (der alten

*) Fragment eines Systems speculativer Theologie, mit besonderer Beziehung auf die Schelling'sche Lehre von dem Grunde in Gott. Von G. Fr. Daumer. Berlin 1827.

Weltseele) nach dem andern von sich abstreift. Seit der Identitätslehre, in der Gott, Seiner selbst noch unbewußt, erst in der Erscheinungswelt zum Bewußtseyn vordrang, bis zur Ansicht, vermöge welcher Gott vor aller Weltwerdung Selbstbewußtseyn vindicirt wird, welcher Abstand und welche Fortschritte! Deßhalb finde ich das Urtheil über Hegel, in derselben Schrift, zu hart, wenn einerseits der Hegel'sche Weltgeist das grauenhafte Weltgespenst, das, Alles in sich aufzehrende und nur über den Trümmern seiner Welt sich zu erfassen vermögende, verneinende Princip genannt; andererseits aber doch wieder von Hegel behauptet wird: daß er diesen Weltgeist, als das nicht absolute Princip des relativen Seyns, am tiefsinnigsten durchgeführt, indem er ihn als werdenden (zu sich selber kommenden) Geist der Welt begriffen habe. Und wenn auch dieses Lob ihm nur ertheilt wird, insofern der Weltgeist als nicht absolutes Princip angesehen wird, und der Tadel ihn nur in so fern trifft, als er dieses relative Absolute als das wahrhaft Absolute behandelt habe: so läßt sich doch das Verdienst Hegels nicht in Abrede stellen, daß er über die Basis der alten Identitätslehre hinausgearbeitet habe (ohne sie zu untergraben), um dem Pulsschlage des absoluten Herzens auch den lichten Gedanken zu gewinnen, oder wie Sie sich ausdrückten: um dem absoluten Torso das göttliche Haupt aufzusetzen.

Ich stehe nun bei dem Hauptinhalte der bemeldeten Schrift, so weit ich bereits in derselben vorgedrungen bin. Der Verfasser macht den wahrhaften Fortschritt in der Philosophie seiner Zeit abhängig von der tiefern und erneuerten Untersuchung über das sogenannte (relative) Absolute, (das die bisherige Speculation bloß auf dem Wege der Abstraction gefunden), um zu ermitteln: Was es sey, und im welchen Verständnisse es stehe zum wahrhaft Absoluten??

Jenes Absolute aber sey ein bloß Potentielles, Indifferentes, das Ansich des abstrahirenden Geistes selbst, so wie zugleich die absolute Gränze desselben.

Jenes Absolute sey ferner das Product der Abstraction in höchster Steigerung, d. h. der letzte Rest von allem Objectiven und allem Subjectiven; — als jener: das sogenannte reine Seyn (unbestimmte Bestimmtheit), als dieser: der bloße Act des Abstrahirens (oder Negirens). Jenes Absolute sey nun von Einigen für ein bloßes Blend- und Machwerk, von Andern aber für das wahrhaft Unbedingte gehalten, dort aber wie hier sey gefehlt worden. Denn jenes Indifferente sey wohl der dunkle Grund alles relativen Seyns, folglich kein Phantom des Verstandes; aber keineswegs der Urgrund, das Absolute und Gott selber. — (Diese Identification allein sey der alte und ungeheuere Irrthum, der, lange niedergehalten, endlich sich wieder mit Macht auf den Altar der Wissenschaft gestellt und von da aus alles Leben in allen Richtungen in Verwirrung gebracht).

Den ersten Schritt zur Erkenntniß des wahren Verhältnisses zwischen diesem Indifferenten und dem Absoluten habe bereits Schelling gethan, und zwar gegen seinen Willen durch die verkehrte Aufstellung des Verhältnisses. Er läßt nämlich den persönlichen Gott — aus dem Urgrunde mittelst des Grundes zur Existenz hervorgehen. „So lange in Gott nicht eine wirkliche Zweiheit erkannt wird, d. h. der bejahenden (ausbreitenden) Kraft nicht eine verneinende (beschränkende) entgegengesetzt wird; so lange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn," sagt Schelling. — Die Verkehrung aber soll darin bestehen: daß der Urgrund zur Bedingung der Persönlichkeit Gottes gemacht wird, statt daß der persönliche Gott zur Bedingung

dieſes Grundes gemacht werden müſſe, und zwar inſofern der intelligente Gott dieſen Grund in ſich ſelbſt erzeugt zum Organe ſeiner ſchöpferiſchen Wirkſamkeit, der Realiſirung ſeiner Ideenwelt, nicht aber zum Organe der Selbſtoffenbarung Gottes.

Eine zweite Frage betrifft das Wie? des Entſtehens dieſes Grundes aus Gott, d. h. Wie Gott denſelben in ſich erzeugt oder geſetzt habe? — Die Antwort lautet: Da urſprünglich außer Gott nichts iſt; ſo muß Er das, was außer Ihm hat werden ſollen, zuerſt ſelbſt geworden ſeyn, Er muß ſich ſelbſt dazu gemacht haben.

Das ideele Weſen Gottes entäußerte ſich nämlich zuerſt zur abſtracten Objectivität, ſchied ſich aber ſodann von ihr aus, erhob ſich über ſie, um wieder in ſich ſelber, in die Freiheit ſeiner abſoluten ewigen Selbſtanſchauung zurückzukehren.

Abſtract heißt die Objectivität weil ſie eine, bloß in Gottes ewiger Selbſtanſchauung vorhandene iſt.

Sie iſt aber nichts deſtoweniger, als geiſtiger Grundſtoff der Welt, ein Weſen zweiter Art, ein zweites und relatives Abſolute. Als dieſes hat es zunächſt nur die potenzielle Beſtimmung des Andersſeyns und Selberſeyns, iſt nur Indifferenz des wahren Seyns und Nichtſeyns, des In Gott und Außer Gott Seyns, des Böſen und des Guten. In nachheriger Beſtimmtheit aber iſt es ſein eigen Widerſpiel, ſowohl im Verhältniſſe zu ſich ſelber (weil im Proceſſe des Werdens) als im Verhältniſſe zu Gott dem Ewigen.

Dieſer Widerſpruch macht nun eben ſein Weſen aus, wel-

ches sich in Zeit und Raum entäußert und den Proceß der Besonderung durch Natur und Geschichte auf sich genommen hat, kurz: der leidende und sterbende Gott der alten Mysterien ist. Und so wie es in der Natur seiner selbst verlustigt und bewußtlos wird; so kömmt es in der Menschheit wieder zu sich selbst, sich erkennend als Princip der Erscheinungswelt. Es spielt, so zu sagen, die Rolle des Absoluten in der Weltentwicklung. Und darin soll nun auch der Grund liegen, warum es so leicht mit dem wahrhaft Absoluten confundirt werden könne.

Nun noch etwas über den Urzustand dieses ersten, aus Gott erzeugten Wesens (bald Sohn bald Tochter in Mythen genannt). Er war ein Zustand ohne Selbstbewußtseyn in Gott, weil in Gottes Wesen versenkt und aufgegangen, so wie ohne Begehren Seiner Selbst.

Diese Selbstlosigkeit beruht auf der Identität mit Gott, und heißt mit Recht — Unschuld des gottgeborenen Geistes; so wie auf dem Acte des Selbstbewußtwerdens die Abscheidung, die Entzweiung beruht. Durch Reflexion auf sich selber tritt dieses Wesen nothwendig sowohl mit Gott als mit sich selber in Widerspruch. Im Widerspruche mit Gott aber muß es erliegen, da Gottes Existenz selber nicht aufgehoben werden kann; so wird das Grundwesen abermal selbstlos, und kann nur so ins Centrum der göttlichen Existenz zurückkehren, — da der Widerspruch als Hinderniß nicht mehr vorhanden ist. — Dieser abermalige selbstlose Zustand ist sein Zeit- und Raum-Leben, der Läuterungsweg durch die Natur und Geschichte.

In der Natur ist es die Negation Seiner Selbst als des Entäußerten, der blinde Zeugungstrieb der Natur, ein

blindes Suchen nach sich Selbst und seiner verlornen Herrlichkeit.

In der Geschichte, im Bewußtseyn, trennt sich Producirendes vom Producte: es ergibt sich das Reich des Gedankens im Gegensatze der Wirklichkeit. In der Tiefe des Bewußtseyns aber ruht die Indifferenz, das reine Wesen der Welt als Seyns und des Bewußtseyns, an der Gott seinen Nexus mit der Welt, und die Möglichkeit seines Eingehens in sie, hat.

Der zeitliche Proceß dieses Eingangs ist Offenbarung.

Ich komme nun nach dieser Abschweifung auf mich selber zurück. Also, wie gesagt, der Inhalt dieser angeführten Schrift hat viel zum Verständnisse der von Ihnen mir mitgetheilten Weltansicht, und zur Berichtigung meines Irrthums beigetragen, insofern jene zu meiner bisherigen Weltansicht sich nur verhielt, wie die Blume zur Knospe.

Der Begriff, den ich mir von der Creation machte, war der der Setzung einer Substanz — als freien Causalität. Ich nahm diese Setzung daher bloß an für die Menschenwelt, und schloß das Naturreich davon aus; da ich dieses nur zu dem Zwecke von Gott gesetzt seyn ließ, um die geschaffene freie Causalität zu beschränken.

Der Verfasser der Vorschule dehnt diese Setzung auf das Universum in Natur- und Geisterreich aus, indem er jenes wie dieses von Principien belebt, lebendig auffaßt.

Dagegen mußte ich freilich Anfangs, von meinem im Criticism gewählten Standpunete aus, protestiren, insofern der

Verfasser sich eine Erkenntniß von dem Ansich der Natur zutraut. Allein die Natur bloß als formloses Etwas aufzufassen, das seine Form unbedingt von dem, ihr gegenüberstehenden Denkgeist erwartet, der sie ihr aber auch nothwendig aufdrückt; das kömmt jetzt, nach so großen Fortschritten in der Naturwissenschaft, auch dem starrsinnigsten Kantianer gewiß schwer an, wenn er auch auf die, selbst von Kant dynamisch aufgefaßte, und aus zwei Grundkräften construirte Materie in der Natur noch so wenig Gewicht legt. Auf jeden Fall muß jenes formlose Etwas doch etwas Reales seyn, wenn es nicht eitel Schein und Trug ist. Ist es aber etwas Reales: so ist es auch eine Setzung von Gott.

Und kann, nach meiner frühern Behauptung, Gott nur ein Ihm Aehnliches setzen, so muß jenes reale Etwas in der Natur als Substanz auch eine freie Causalität seyn.

Wenn ich nun, gegen Ihre Warnung, in einem Systeme die Consequenz über Alles zu schätzen gewohnt wäre; so hätte ich mich ohne weiters dieser Weltansicht in die Arme geworfen. Allein, die Natur unter mir in gleicher Ebenbürtigkeit mit dem Geiste über ihr anzuerkennen, und mit ihr Bruderschaft zu machen, — das kann ich nun einmal für allemal nicht; und lieber will ich sie als Schattenspiel erklären, welches der Geist, unter dem Lichteinflusse von Oben, mit seinen eigenen Fingern an den kahlen Wänden seines Hirnschädels instinktartig vornimmt, als daß ich mich auf Du und Du mit ihr einlasse.

Und in der That — zu Ersterem könnt' ich mich leicht entschließen, wenn nur die eigene schwere Leiblichkeit nicht einen so dicken Schatten nach Innen und Außen würfe.

Aber da liegt der Punct. —

Kurz: Ich mußte mich bequemen, meinen Grundbegriff von Creation, als Setzung einer Substanz von ähnlicher Wesenheit mit dem göttlichen Wesen, herabzustimmen. Und dazu reichte mir der Verfasser des Fragmentes speculativer Theologie gegen seinen Willen die Hand.

Denn sein zweites, d. h. relatives Absolute ist zwar nicht der Absolute, d. h. die Gottheit über der Welt, aber doch das göttliche Princip in dieser und für diese Welt; so wie nach meiner frühern Ansicht die von Gott gesetzte Substanz auch göttlicher Natur war. Auch ist dieser zweite Absolute als Weltgrund nicht das nothwendige Vehikel und Bedingung seines Selbstbewußtseyns; Gott hat sich durch den Weltgrund nicht erst Selber gefunden und erfaßt: aber der Gott in der Natur wird durch den Act des Bewußtseyns zur Natur, denn nach ihm ist die Natur ein entäußerter, d. h. von sich selbst gekommener Geist, der nur im Menschen als Naturindividuum wieder zu sich selber gekommen ist; — und so müßte ich ja abermal mit der Natur gemeine Sippschaft machen! So kam es denn, daß meine Antipathie die Beweiskraft des Verfassers für die Göttlichkeit des relativen Absoluten (die mich in Bezug auf die Creation des Geisterreiches so hold anlächelte), in Zweifel zog: „Da ursprünglich außer Gott nichts ist," heißt es, „so muß Er Das Selber geworden seyn, was außer Ihm werden sollte — Er muß sich selbst dazu machen;" — Dasselbe, wenn auch nicht so glücklich, sprach ich ja gleichfalls aus, wenn ich sagte: Gott kann sich nur offenbar werden in Dem, was Ihm ähnlich ist, d. h. in freien, aus sich selber handelnden Wesen. Und mit beiden übereinstimmend spricht die Vorschule: Wie ein Unfreies, rein Objectives, folglich Bewußtloses, auch nur existiren möge, ist überhaupt nicht zu begreifen.

Aber — sollte sich's wirklich nicht begreifen lassen, sollte hier schon gelten, was der Dichter sagt:

„Du mußt glauben, du mußt wagen,
Denn die Götter leih'n kein Pfand:
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland" —

der Anschauung nämlich, von Angesicht zu Angesicht im Jenseits.

Mit diesen und ähnlichen duftenden Blüthen aus dem Paradiese der Kunst bestreute ich den Grabeshügel meiner Wissenschaft, wollte unter sie mich legen und schlummern: aber der Verwesungsgeruch ließ es nicht zu. Ich fühlte eine unheimliche Leere in mir, wie ich sie nie wahrgenommen, wenn ich Ideen aufgegeben ohne sie noch gegen andere factisch eingetauscht zu haben, und ich merkte wohl, daß es dießmal galt, etwas Großes galt. — Wie eine Tortur-Schraube haftete der Gedanke in meinem Gehirn: „Sollte Gott, der durch Sich ist was Er ist, nichts Anderes, als Sich selber setzen können, deßhalb weil Er das Seyn schlechtweg, und darin die Allmacht selber ist!" —

Und ich erinnere mich nicht, daß eine ähnliche Wehmuth und Inbrunst meinen Geist befallen habe wie jetzt, als ich den schönen Hymnus des heil. Augustin's (den Sie mich noch als Parvisten lesen und verstehen lehrten) betete, wo es heißt:

In nullo afficiar, nisi in Te;
Aspice me, ut videam Te;
Voca me, ut diligam Te,
Et in aeternum potiar Te!

Ich dachte freilich, wenn ich das Wort Te aussprach, an etwas Anderes, als St. Augustin; doch sprach nicht selbst Der, an Den Augustinus dachte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben?" — Und so habe ich einen wahrhaf-

ten Passionssonntag mit der Kirche auch in meinem Innern gefeiert, wo nicht bloß, wie gleich zu Anfang der Fastenzeit, die Gebilde der Kunst dem Auge entzogen werden; sondern auch selbst das bisher allein anschaubare Bild des leidenden Gottmenschen.

Aber auf den Passionssonntag, an dem sich auch das Kreuz verbirgt, folgt der Tag der Palmen- und Oehlzweige: und ich bin sicher, und gewiß, daß auch ich einen solchen feiern werde. Denn, hören Sie nur, fest wie der Erde Grund und des Himmels Feste steht mir der Satz:

> Wenn Gott schöpft, so kann er nicht sein Wesen setzen, und wenn Gott sein Wesen setzt, so schöpft er nicht, weil er der Unerschaffene, der Unbedingte ist.

Und da es nur zwei Systeme von Consequenz in der Philosophie gibt: das pantheistische der Emanation und das theistische der Creation, so ist auch (nach solchen Ereignissen meines inneren Lebens) meine Wahl für immer getroffen; obschon mir von nun an das Universum, im Dualism der Substanzialität befangen, als ein Sphynx auf den Stufen des Wahrheitstempels steht, und mir den Eingang verbeut, ja selbst den Tod droht, wenn ich ihr Räthsel nicht löse! —

Ich habe gesprochen, Sie haben gehört: ich erwarte Ihr Amen und Ihre hülfreiche Hand.

Thomas.

Postscriptum. Ich bin so glücklich, das besprochene Fragment speculativer Theologie diesem Briefe als Packet beilegen zu können. —

Siebenter Brief.

Mein Thomas!

Du hast Recht, wenn Du in Deinem Letzten sagst: „Ich fühlte, daß es ein Großes galt."

Es gibt auch im wissenschaftlichen Leben und Treiben des Menschen Augenblicke für ihn, wo an ihn, wie einst an Abraham, der Ruf ergeht: „Zieh aus in das Land, das ich dir zeigen werde!" Und wohl ihm, wenn er sich auf den Weg macht! dieser Schritt in das Dunkel des Glaubens und Ahnens, ohne und vor allem Schauen, wird auch ihm zum Verdienst angerechnet, auf welches der Lohn oft auf der Ferse folgt. „Vincenti," sagt die Schrift, „**dabo nomen novum et manna absconditum.**" — Du aber hast gesiegt, weil Du nach Deinen frühern Worten: „Ist die Welt nicht Gott und Gott nicht die Welt; so muß die Vernunft jede Ansicht verwerfen, die auf irgend eine Weise zu dem Irrthum der Wesens-Identification verleitet" — Deinen eigenen Irrthum bekennst, der in der Identificirung des freien Geistes mit dem freien Gotte lag, wiewohl jener eine Setzung von diesem seyn sollte. — Du hast auch das Manna schon verkostet: denn nur im Vorgeschmacke desselben konntest Du sprechen: „Fest wie der Erde Grund und des Himmels Feste steht mir das Wort: Wenn Gott schöpft, so setzt Er nicht sein Wesen u. s. w."

Nun wirst Du auch aus eigener Erfahrung den hohen Sinn des königlichen Sängers begreifen, wenn er sagt: „**Accedite ad eum et illuminamini, et facies vestrae non confunden-**

tur." Oder ein andermal: „Haec est generatio quaerentium eum, quaerentium faciem ejus. Quaerite eum quaerite, faciem ejus semper." Und der Wandsbecker ſingt:

Herr, laß dein Heil uns ſchauen,"
„Auf nichts Vergängliches trauen,
Nicht Eitelkeit uns freuen."

Und leider! nicht nur das gewöhnliche Treiben des Menſchen, ſondern auch ihr wiſſenſchaftliches iſt nicht ohne Eitelkeit. Man läßt ſich lieber nachſagen, ein neu aufgelegter correcter Jakob Böhme zu ſeyn, als nachreden, man ſey ein halber Schüler von St. Thomas Aquin oder von St. Auguſtin: denn hier ſtünde man bloß im Schatten eines Weiſen mit einem Heiligen-Scheine, dort fabrizirt man auf eigene Fauſt, wiewohl aus fremden Leder, Meilenſtiefeln für Reiſende ins heilige Land, zum Grabe des Erlöſers.

Wir Zwei aber wollen ſagen: Glück auf den Weg!

Uebrigens habe ich Dir auf Dein letztes Schreiben ſo viel zu antworten, daß ich nicht weiß, wo ich anfangen ſoll. Mein Ja und Amen haſt Du nun zwar, aber Du willſt auch meine hülfreiche Hand: wahrſcheinlich in Bezug auf die Sphynx, die Dir den Eingang in den Tempel verbeut. Aufrichtig zu geſtehen: dieſe Aeußerung nahm mich von Dir Wunder; denn ſie ſteht nicht in Einklang mit einer frühern, nämlich: daß die Creationslehre keine Theorie zulaſſe; daß Philoſophie überhaupt nie Wiſſenslehre in höhern Regionen, ſondern nur Glaubenslehre ſeyn könne. Ich aber kann mir unter jener, der Hauptſache nach, nichts anders denken als: die Deduction der Weltcreatur in der qualitativ verſchiedenen Antitheſe (Dualität) ihrer

Substanzen aus der Idee Gottes; wenn aber alle Verantwortung über diese Idee verpönet ist, so darfst Du Dir auch nicht einmal Rechenschaft geben von der Creation, als Setzung irgend welcher Substanz von und durch Gott, im Gegensatze mit dem Pantheismus der Dependenz und Inhaerenz. Und diese hast Du Dir ja (vielleicht ohne es zu wissen) schon gegeben, wenn Du sagst: „Gott als Seyn durch sich kann als Schöpfer kein Ihm gleiches Seyn setzen, eben weil sein eigen Seyn nicht geschaffenes Seyn ist." Ist denn das nicht eine Beweisführung **per absurdum**, die in der Kürze lautet: Ungeschaffenes kann Gott nicht schöpfen, d. h. Gott ist Gott, und Gott ist nicht Creatur? — Du hättest Dich auch noch fragen können: Warum dem schlechthin Seyenden abgesprochen werden müsse: daß ein Anderes als Er durch ihn sey. Die Antwort hätte Dir die Kehrseite des obigen Satzes: Gott als Gott ist nicht Creatur, geliefert, und gezeigi: daß, wenn jener den Widerspruch Gottes mit Sich ausschließt, dieser Satz keinen Widerspruch einschließe, weil er nur aussagt: daß die Creatur, als Nichtgott, durch Gott sey, wann sie überhaupt ist.

An diese und ähnliche Gedanken schließt sich nun unwillkührlich die Frage an: Warum hat Gott die Weltcreatur in der Antithese ihrer Substanzen gesetzt? und wo willst Du für diese Frage die hinreichende Antwort hernehmen, wenn Du sie nicht aus der Idee Gottes schöpfen willst? — Mit Einem Worte: Du willst Dir eine Theorie, eine Wissenslehre von der Creation construiren.

Dimidium facti, qui bene coepit, habet wird auch von Dir gelten, wenn Du den Kantischen Machtspruch vom Nichtwissen im Uebersinnlichen (im Ansich der Dinge), und den Jaco-

bischen Machtspruch vom Glauben als einer unmittelbaren Anschauung sammt seiner unmittelbaren Gewißheit unter Deinen Füßen haben wirst, nicht um sie zu zertreten, sondern sich ihrer als Postament zu bedienen.

Was nun den ersten betrifft, brauche ich Dir wohl nicht zu sagen, daß das demuthsvolle, eigentlich niederträchtige Nichtwissen im übersinnlichen Gebiete nur die Mißgeburt des stolzirenden Vielwissens im Kreise der sinnlichen Wahrnehmung war. Hier bildeten sie sich ein, etwas Rechtes zu wissen, vor Allem deßhalb, weil sich ihnen Alles so handgreiflich darbot; vom Nichthandgreiflichen konnte es demnach ohnehin kein Rechtes und Gesundes geben; ferner, weil das Object für die innere angestammte Categorientafel nur ein Aeußeres seyn konnte; die Außenwelt verhielt sich daher zum Geiste, wie die Materie zur Form, und alles Erkennen war ein Subsumiren des Formlosen unter die Form, der unmittelbaren Anschauung unter einem gleich unmittelbaren Begriff, und Gott war, zum Glück für sie, so wenig einerseits ein sinnfälliger, erfahrbarer Gegenstand, als andererseits einer von den aprioristischen Formen des empirischen Bewußtseyns. Die eigentliche Ausbeute ihres rechten Wissens auf dem sinnlichen Gebiete hat der Dichter wohl allein verewigt in den Worten:

„Weil du liesest in ihr, was du selber in sie geschrieben,
Weil du in Gruppen für's Aug' ihre Erscheinungen reih'st,
Deine Schnüre gezogen auf ihrem unendlichen Felde;
Wähnst du, es fasse dein Geist ahnend die große Natur."

Uebrigens bilde Dir ja nicht ein, daß Du unter dem Schutze des Criticismus Dein Wissen unter den Glauben gestellt habest; daneben kömmt jenes wohl zu stehen, aber nicht unter dem Glauben. Sie stehen neben einander, als die besten

Freunde, so lang sich Keiner um den Andern bekümmert, im Stillen sich das Geständniß machend: Thue mir nichts, so thue ich dir auch nichts. Nach Außen hin aber und für fremde Ohren wird zum Angriffe geblasen, als gälte es zwischen Glauben und Wissen Leben oder Tod.

Eine ähnliche Poltronnerie gibts auch in der Jacobischen Glaubenslehre.

Seine Schule weis't, wie bekannt, dem Verstande die Sinnenwelt, der Vernunft allein die übersinnliche Welt, d. h. Gott und göttliche Dinge an, jenem das mittelbare Erkennen oder Wissen, auf der Basis sinnlicher Wahrnehmung, dieser aber das unmittelbare oder die Anschauung des Uebersinnlichen. Hier gibts Gewißheit aus reiner Anschauung, aus reiner Sinnesthätigkeit: dort gibts Gewißheit aus Begriff und Beweis, als Relation der Begriffe zu einander. Von Gott als dem Ersten und Letzten kann es daher durchaus keinen Beweis geben, weil Er dann als ein zu Beweisender aus einem Höhern müsse abgeleitet werden, folglich nicht das Erste von Oben herab, nicht das Letzte von Unten hinauf seyn könnte, d. h. aufhören müßte: Gott zu seyn.

Es ist an diesem Raisonnement schon öfters getadelt worden, daß es den Erkenntnißgrund mit Existenzgrunde (den Begriff vom Allgemeinen mit dem der Substanz) confundire, wovon dieser als ein Reales, ohne Nachtheil, für seine Primogenitur, sehr leicht und oft unter jenem, als etwas Formalem, zu stehen kommen könne.

Doch hievon ein andermal — weil ich vor der Hand Dich aufmerksam machen muß auf den Einschlag des Criticismus, der

zwar Deinem Systeme wie der Schwefel dem Weine eine schöne lichte Farbe, aber auch einen infernalen Geschmack gibt.

Rein Kantisch ist Deine Behauptung: „daß sich zwischen Gott und der Sinnenwelt kein Verhältniß ansetzen lasse, eben weil diese kein Reales, sondern bloßes Object unserer sinnlich beschränkten Vorstellungsweise sey," ein reales Verhältniß lasse sich nur ansetzen, zwischen der intelligibelen (absolut realen) Welt (des übersinnlichen Seyns), und zwischen Gott (dem absolut realen) als ihrem Urgrunde; dieses Verhältniß lasse sich aber nicht bezeichnen mit einem Extra, nicht mit einem Intra, weil diese Worte Raumverhältnisse in der Sinnenwelt bezeichnen, welche auf die intelligibele (übersinnliche) deßhalb keine Anwendung zulassen, weil dadurch Gott selber zu einem räumlichen oder zeitlichen Gegenstande herabgewürdigt würde; und Gott müsse daher in einem andern Sinne als ein außerweltliches Wesen gedacht werden können, wenn der Gegensatz zwischen Unbedingtem und Bedingtem nicht vernichtet werden dürfe; — und dieses anderssinnige Außer erhielt dann von Dir den vornehmen Titel: Gott ist die prätermundane Weltursache.

Allein der Titel ist hier ohne Mittel, und das anderssinnige Extra ist zum unsinnigen Präter geworden.

Mein lieber Thoms! wie kannst Du und Deines Gleichen, (mich selber nicht ausgenommen) Dich von Worten so narren und necken lassen? Es geht hier dem Denkgeiste, wie dem Vater ungezogener, und durch Verzärtlung verwilderter Kinder, sie treiben mit ihm Possen.

Ist denn das Präter nicht auch ein Extra, nur von einer anderen Seite angesehen? — Einen ganz anderen Gedanken

hätte jenes anderssinnige Extra in Deinem Geiste ins Leben rufen können und sollen.

Wie oft habe ich vor Dir das Wort fallen lassen: Zeit und Raum sind Formen aller Creatur, sind Grundformen des relativen Seyns, sind die Erscheinungs- oder Thätigkeitsweisen des Geistes wie der Natur? — Aber hast Du Dich vielleicht gefürchtet, dieß Wort aufzuheben — aus Achtung fürs göttliche Wesen? — Wird denn Gott wirklich zu etwas Räumlichen oder Zeitlichen, wenn man sich Ihn selber zwar ohne creatürlichen Raum denkt, aber doch neben andern Wesen folglich nicht ohne alle Raumform? dann müßte Er ja mit gleicher Consequenz zur Creatur werden, weil er auch außer den Creaturen, folglich als ein Uncreatürliches vorgestellt wird? — Oder wird Gott, weil wir, als creirte Wesen, Ihn durchaus nicht ohne Creatur kennen und wissen, deßhalb auch schon zu etwas Creatürlichen? dann dürfte freilich auch das Verhältniß zwischen Gott und Welt keineswegs mit Ausdrücken von Zeit und Raum entlehnt, bezeichnet werden. Gott wird aber noch gar nicht zu einem räumlichen Wesen, wenn Er außer dem Raume, wenn auch nicht ohne Raum und Zeit, erkannt wird. Wenn A deßhalb, weil es nicht ohne B ist, selbst B seyn müßte; so müßte dieser Satz consequent all' und jeden Unterschied zwischen Seyn und Erscheinen vernichten, wovon jenes auch nur durch dieses erkannt wird; jenes aber ist doch nicht einerlei mit diesem, wiewohl es ohne dieses nicht erkannt werden kann.

Uebrigens lag auch dem Kantischen Veto gegen all' und jede Uebertragung von Formen und Gesetzen aus dem relativen aufs absolute Seyn, ein tiefer Sinn zu Grunde, und nur in seiner absoluten Ausdehnung wurde jenes Veto zum Grundirthum

des ganzen Systems. Es ist nämlich eine sehr richtige Bemerkung der späteren Forschungen, daß die Categorie der Relation, die Mutter aller andern sei, und daß sie ihre verzweigte Wurzel nur in dem Boden des relativen Seyns treibe; und eben deßhalb aufs Absolute nicht übertragbar sey; aber vergessen hat man hinzuzusetzen: ohne alle Modification, d. h. in seiner ganzen Gestalt und Gewalt, mit der sie aus dem Boden der Endlichkeit erwächst. Warum? Aus dem einfachen Grunde, weil jener Categorie zu Folge, das Verhältniß zwischen Gott und Welt so bestimmt werden müßte, wie im Relativen Daseyn das Verhältniß des Seyn zu seiner Erscheinung, vor allem bestimmt wird, d. h. als Substanz und Accidenz. Diese aber gilt zunächst als die Eigenschaft von jener als Wesen, oder (wenn sie in tieferer Zergliederung als bewirkt von jener als Ursache erfaßt wird) sie gilt als Selbstoffenbarung des absoluten Princips mit Einschluß des Endzwecks (der sich in letzter Instanz der Analyse einstellt): um in dieser Offenbarung seine ursprüngliche Unbestimmtheit aufzuheben in der Selbstbestimmtheit, und so sich als Seyn im Daseyn, als Sichwissendes Seyn zu vollenden. Die Weltschöpfung aber darf nicht als der Prozeß behandelt werden, in welchem Gott, als absolutes Princip sein Wissen von Sich als solchem erst gewinnt, so zwar daß ohne jenem dieses in Gott nie eingetreten wäre. Unter diesem Veto aber bleibt Gott als solcher zwar der unbegreifliche Anfangspunkt alles Seyns; aber auch zugleich hiemit der Anfangspunct alles Begreifens Dessen, was außer und neben Ihm, durch Ihn ist.

Zum Schlusse will ich noch bemerken, daß Dein System gerade durch die Idee einer intelligibelen Welt mit dem zweiten, von mir Dir mitgetheilten Systeme in Verbindung steht.

Daher auch die gleiche Behauptung in beiden von der Ewigkeit der Weltschöpfung, — nur mit dem Unterschiede: daß Du jene Ewigkeit aus der Unverträglichkeit des Zeitbegriffes mit dem Begriffe von göttlicher Thätigkeit ableitest; der Verfasser der Vorschule aber die Ewigkeit der Weltwerdung auf die Ewigkeit des göttlichen Selbstbewußtseyns, (d. h. des expliciten, analysirenden Selbsterkennens) fundamentirt.

Und so schließe ich vor der Hand mein Schreiben; die rückständigen gleichwichtigen Reflexionen über das System der Vorschule werden in dem nächsten Briefe folgen.

Ist der gegenwärtige Dir zu kurz, so mache Dir die beiliegende Abhandlung über Zeit und Raum zu Nutzen. Du kannst sie ohne weiteres als Sattel und Decke für den Palmesel ansehen, auf dem auch Du den Einzug in die Stadt des Gottes-Frieden halten mußt, wenn Du überhaupt einen Einzug zu feiern den Muth behältst.

Dein

treuer Onkel

P. N.

Achter Brief.

Lieber Thomas!

Ohne viel Umschweife fahre ich heute da fort, wo ich das vorige Mal aufgehört. Also von der scheinheiligen Nichtswisserei des Criticismus keine Sylbe mehr — wir haben es heute mit der Allwissenheit des modernen Pantheismus thun, der nicht damit zufrieden, vom Uebersinnlichen, Göttlichen Etwas wissen zu können, weiter geht und behauptet: daß das Wissen des Geistes nur dadurch eigentlich vollendet sey, daß er wisse: — Er sei wesentlich Alles, und Alles sey Er.

Dieses Wissen nun wird ausschließlich nur der Vernunft, und nicht dem Verstande beigelegt. Denn dieses Wissen soll identisch mit dem Selbstbewußtseyn der Vernunft seyn, das wohl zu unterscheiden sey vom Selbsterkennen des Verstandes, als einem Erkennen Seiner als eines Endlichen im Gegensatze mit Endlichem. Selbstbewußtseyn aber sey Bewußtseyn, das der Geist von seinem Wesen hat als dem Wesen alles Seyns.

Der Geist nämlich habe die Ueberzeugung: daß er nur in so weit wissen könne, als Er in Sich selber alles Seyns sich bewußt wird, und zwar in der Weise: daß er die Wesenheit alles Seyns als seine eigene Natur begreift.

Als Character dieses Wissens wird aufgestellt: a. die Gewißheit. Dem Geiste, heißt es, kann nichts gewisser seyn,

als Er sich selber, folglich müsse Alles, was zu ihm als ein Fremdes steht, bloß Gegenstand der Vermuthung seyn. b. Friede und Ruhe durch die Vernichtung aller Gegensätze, insofern sie sich als ein Reales, Wirkliches behaupten wollen.

Deßhalb wird dem Criticismus vorzüglich zum Vorwurfe gemacht: daß er den Gegensatz von Subject und Object dem von Denken und Seyn gleich gesetzt habe; und daß er deßhalb eben so wenig ein Wissen von dem ihm gegenüberstehenden sinnlichen, als vom übersinnlichen Seyn zu Stande gebracht haben würde, wenn er sich consequent geblieben wäre; denn es dränge sich bei der Angabe dieses Verhältnisses ja nothwendig die Frage auf: Wie kann Seyn ins Wissen übergehen, d. h. zum Wissen werden, wenn beide einander als wesentlich Verschiedenes entgegengesetzt sind? Ein Wissen aber vom Wissen als vom Nicht-Seyn, sey ein Wissen von Nichts, mithin selbst null, und so habe der Grundirrthum des Criticismus in seiner höchsten Ausbildung sich selbst vernichtet.

Ich sollte Dich, lieber Thoms! freilich mit derlei Neuigkeiten verschonen, die ganz gemacht sind, den Gedanken in Dir aufzuregen: daß die Philosophie ein wetterwendisches Ding sey, das nichts so gut trifft, als sich selber immerdar zu widersprechen, und deßhalb immer wieder von Vorne anzufangen.

Von Dir aber, der sich darauf versteht: die Endresultate der Selbstverständigung des forschenden Geistes als Systeme in Reihe und Glied zu bringen, zu schematisiren, von Dir wie gesagt, kann ich doch erwarten: die Philosophie nicht zu personificiren, wie man es von jeher mit den Begriffen von Tod und Leben, ja vor Zeiten selbst mit der göttlichen Weisheit, des Ewigen Tochter Sophia

gethan hat, ein Verfahren, wobei diese selber nicht in den besten Ruf gekommen ist. Freilich, wenn die Weltweisheit als Hypostase wirklich Daseyn hätte; so würde man ihr wohl nicht nachreden dürfen: daß Sie nur verstünde, mit Kindern und Narren mitunter die Wahrheit zu verkünden. Man würde ihr aber auch nicht nachrühmen können: daß Sie von ihrem eigenen sowohl sinnigen als unsinnigen Geschwätze eine Windrose entworfen, durch welche die Magnetnadel des Geistes, in seiner Richtung vom Nadir zum Zenith hindurchläuft, wovon jeder auf der Speculations-Reise um die Welt, Gebrauch machen kann, wenn er will. Ich meine die Kategorientafel für das **Ende** der Speculation, so wie es eine gibt für den **Anfang** derselben, wovon jene zugleich das Hieher und Nichtweiter, als Säulen des Heracles gepflanzt hat. Und wozu am Ende der große Lärm der Gegenwart: daß Sie kalt und warm aus Einem Munde blase? Weiß sie es zu rühmen: daß im Wahnwitze oft Geistesblick ruht; wozu Zeter schreien: wenn zum Tiefsinne in der Weltweisheit sich zuweilen die Narrheit gesellt? Warum nicht auch hier nach apostolischer Weisung, Alles prüfen, um das Beste zu behalten? Besser wäre es freilich: wenn der speculative Narr sich nicht auf die Ueberzeugung seines Bewußtseyns bewiese, ein Umstand, der hier die Krankheit unheilbar macht; so lang er uns nicht zugesteht: daß alle Ueberzeugung eine Zeugung voraussetze, daß jene nichts Anderes sei, als eine ideelle Reconstruction des reel Gegebenen und Gezeugten: daß also in jenem Geschäfte sehr leicht ein Rechnungsfehler unterlaufen, der nur durch eine Revision entdeckt und verbessert werden könne.

Wenn nun Jemand in der That sich an eine solche Revision wagte, und damit z. B. anfinge, den Urheber jenes Wortes: „Dem Geiste kann nichts gewisser seyn, als Er sich selber ist,"

beim Worte zu nehmen; und zwar auf folgende Weise: Der Geist aber ergreift sein Wesen als ein Bedingtes (Endliches); um dieses Endliche aber mit Sicherheit zu begreifen, wird er noch über sich hinaus auf ein Unbedingtes, Unendliches angewiesen, d. h. auf ein Anderes, Fremdes, was Er selber nicht ist; kurz: um sich, bei aller Gewißheit, auch mit Sicherheit zu haben, muß der Geist von sich ausgehen, und in ein Anderes, Fremdes eingehen, von welchem er selber ursprünglich ausgegangen ist. Also wie gesagt: wenn nun Jemand eine Revision auf solche Weise einleitete, was könnte ihm wohl zur Antwort werden? —

Keine andre, als wie sie bereits schon oft gegeben worden, nämlich: Dieses und ähnliches Raisonnement beruht zwar auf Thatsachen des Bewußtseyns oder der inneren Erfahrung, deren unmittelbare Erkenntniß nur Sache des Gefühls ist; dem aber als solchem weder Sicherheit noch Gewißheit zukömmt. Diese kömmt selbst dem Verstande als mittelbarem (durch Begriffe vermitteltem) Erkennen nicht zu, weil er selbst noch in Gegensätzen befangen ist. Mit Einem Worte: die Erfahrung kann für Vernunft gar nicht eine unbedingt gültige Instanz werden, oder die Bedeutung eines absoluten Factums erhalten, die gegen die Kraft ihrer eigenen Evidenz in Anschlag zu bringen wäre, da die Vernunft ja selber in ihrer angestammten Kraft die Erfahrung in ihren Elementen zu durchdringen hat. — Und wenn nun der Revident sich in seiner Function durch diese Antwort nicht abschrecken ließe, sondern seinen Gegner abermal beim letzten Worte nähme, und ihn um die Elemente der Erfahrung, und in specie um die der innern Erfahrung befragte; so würde derselbe mit dem Verfasser der Vorschule antworten: „Seyn und Werden (Unwandlbares und Wandelbares) sind die Elemente, wie des

Universums, so aller Erfahrung." — Und gerade die Idee des Universums zählt der Verfasser unter die Voraussetzungen der Theologie, d. h. unter jene Sätze, mit welchen die Philosophie der Theologie Vorschub leistet, den diese aus jener entlehnt.

Darauf möge sich nun aber der Verfasser antworten lassen: daß er in den Begriffen von Seyn und Werden, wohl die Elemente des Universums nach Logisch-begreiflicher Auffassung; keineswegs aber die Elemente desselben außer und neben dem bloß begreiflichen Denken, erschöpft habe, in welchem sich keineswegs alles Denken abschließt.

Wie kann er aber die Erfahrung mit Vernunft durchdringen, und so das eigentliche Problem der Philosophie lösen, wenn er ihre Elemente nicht einmal richtig und allseitig aufgefaßt hat?!

Dagegen aber müßten wir um die Vollzahl der Elemente aufzustellen, sagen: Seyn und Werden (Noumenon und Phänomenon) — sogenannt Unwandelbares und Wandelbares (Substanz und Accidenz) findet sich in jeder Sphäre des sogenannten creatürlichen Seyns vor, deren wir zwei zählen, eine innere des Geistes, eine äußere der Natur. Zunächst wahrgenommen wird dort wie hier nur das Werden, die Veränderung, das Wandelbare, und zwar nicht durch bloßes Gefühl. Mittelst dieser Wahrnehmung des Werdens, (d. h. mittelbar) wird hierauf erst das Seyn, als Substrat des Werdens, gefunden, und anfänglich zwar nur indirecte, indem der Geist die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf einen Gegensatz von Grundkräften zurückführt, dieser

Gegensatz aber und Widerstreit von Kräften, (da sie sich wechselseitig von einander nicht ableiten lassen,) nöthigt den Geist (nach demselben Gesetze der Causalität, über jenen Gegensatz hinaus zu greifen, und jedes einzelne Glied desselben als Selbstbestimmung, als Offenbarungs- und Wirkungsweise eines, (jetzt noch unbekannten) Dritten zu begreifen, welches darin eben sein Ansichseyn zum Fürsichseyn (zur Bestimmtheit) erhebt.

Allein das Anfangs zwar Unbekannte bleibt es nicht immer. Mit demselben Rechte, vermöge welches der Geist, nach dem Gesetze der Causalität, von der Wirkung aus die Ursache, von der Erscheinung aus das Seyn ergreift, kann und darf er auch aus der Qualität der Erscheinung auf die Qualität des Seyns schließen; — und auf diesem und keinem andern Wege ergreift sich der Geist als freie Causalität, im Gegensatze mit einer nothwendigen, und dieses Selbstergreifen ist die Bedingung alles eigentlichen (d. h. nicht bloß formal logischen, sondern real metalogischen) Begreifens durch Begriffe in Bezug auf beide Hälften des Weltalls.

Und die einzelnen Categorien der Relation sind nicht anders, als die in ihren einzelnen Momenten erfaßte und in Worten dargestellte höhere Erkenntniß meiner eigenen Selbstoffenbarungsweise, kurz: das reflectirte Selbstbewußtseyn selber.

Und eben weil jene Categorien solch eine lebendige Wurzel haben; so ertheilen sie auch das Recht zur allseitigen Anwendnung derselben; denn mit eben dem Rechte als ich mein Selbst erfasse und erkenne, erkenne ich auch in demselben Momente: was weder mein Selbst, noch, als von ihm stammend, zu ihm gehörig ist.

Und wer meinem Geiste das Letztere als Thatsache in seiner Sicherheit und Gewißheit antastet; der greift zugleich feindselig die Macht und das Recht meines Selbstbewußtseyns an, vergreift sich an der Auctorität und Autonomie meines Geistes, die sich Dieser um so weniger streitig machen läßt, da er sie selbst dem Naturleben unter und neben ihm, nicht schlechthin streitig machen kann.

Das Universum also stellt sich den Blicken, nicht des oberflächlich fühlenden, sondern des sich selbst verstehenden Geistes im Dualismus oder im qualitativen Gegensatz der Substanzialität befangen dar. Und die Erkenntniß dieser Befangenheit ist nicht Befangenheit des Geistes, weil er sonst Sich selber mit all' seinem Thun und Treiben als vogelfrei erklären müßte, als verwiesen aus der Heimath der Vernunfterkenntniß.

Wohlan denn, machen wir nun einen Schritt weiter mit der Frage: „Wird, nach solchen Vorgängen, die Weltwerdung noch eine sogenannte Selbstoffenbarung, d. h. ein Act des Selbstbewußtseyns Gottes gedacht und genannt werden können"? — ? —

Der menschliche Geist hat sich nicht bloß als Princip seiner Thätigkeit gefunden; sondern überdies in wesentlicher Verschiedenheit von dem Principe der Naturthätigkeit erkannt.

Nach der mitgetheilten Ansicht aber (der Vorschule nämlich) soll die Weltcreatur sich vom Creator nur dadurch unterscheiden, daß dort die Elemente oder Momente des göttlichen Seyns und Lebens in einer Trennung und Geschie-

denheit; hier aber in Verbindung, in Einheit vorhanden sind, aus welcher Einheit sie aber nothwendig treten durch den Act des expliciten Selbsterkennens, d. h. des sein Selbst analysirenden Erkennens, oder des sich selber Offenbarwerdens. Die Elemente dieser Selbstoffenbarung können demnach durchaus keine andern, als die des Sich selber erkennenden göttlichen Subjectes seyn.

Dem zu Folge hätten wir also nur die Wahl: entweder, dem Selbstbewußtseyn treu, einen Dualism der Principien, d. h. zwei absolute Substanzen an die Spitze des Weltalls zu setzen; oder, dem Selbstbewußtseyn treulos, jede Substanz in jeder Sphäre des Universums, als solche, zu vernichten, und als bloße ursprüngliche Erscheinungsweise, als sogenannte Grundkraft, in Gott selbst hineinzuschieben, (aber auch die Monadisirung des Universums verändert wohl, aber verbessert das Resultat nicht; da das Product der Analyse, immer dem Wesen nach identisch bleibt mit dem Weltprincipe, das sich ins Unendliche dirimirt und so zur Welt gemacht hat).

Zu jenem Schritte mag man sich aber nicht entschließen. Es heißt: Absolute Einheit ist Postulat der Vernunft, und die Annahme doppelter Weltprincipe eine Sünde gegen den heiligen Geist in aller — Vernunft. Desto leichter aber entschließt man sich zum zweiten; aber von einer Sünde gegen den Geist des Selbstbewußtseyns in aller Vernunft ist so wenig die Rede, daß man im Gegentheile sich und Jeden überredet, demselben heiligen Geiste einen Dienst zu erweisen, wenn man die Aussage des Selbstbewußtseyns über den Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn, nicht als Aussage der göttlichen Vernunft — sondern des, in Zwie-

tracht befangenen und Zwietracht stiftenden, daher gottlosen und diabolischen Verstandes verschreiet. Und in der That, wenn es kein drittes Object der Wahl gäbe, so dürfte man sich über die große Zahl der für den zweiten Schritt der Wahl Entschiedenen nicht wundern.

Aber es gibt ein Drittes. — Und davon im nächsten Briefe.

Hier will ich Dir nur noch zeigen: daß auch der restaurirte Leibnitzische Monadismus auf Hegelscher Basis sein Problem nicht gelöst habe, indem das Werden keineswegs außer Gott, sondern gleichfalls (nur auf andere Weise) eben so in Gott hinein falle, wie die sogenannte früher besprochene Schöpfung der intelligibeln Welt, d. h. des Universums (als absoluter Einheit der unendlichen relativen Einheiten), als Act des göttlichen Selbst-Erkennens so alt als Gott selber, folglich ewig, d. h. nie geworden ist.

Denn es sind alle relative Einheiten, alle Individualitäten im Universum, freie Causalitäten, und ihrem Wesen nach gleich dem Wesen Gottes. Denn das explicite Selbsterkennen Gottes ist ein Act des göttlichen Verstandes; dieser aber in seiner Wurzel ist absoluter Wille Gottes, folglich ein, jene Einheiten aus sich heraus setzender, sie zugleich mit ihm setzender Wille. Insofern ist auch ihre Setzung keine Schöpfung, weil jene mit der Selbsterkenntniß Gottes zusammenfällt, die wohl eine Offenbarung Gottes **ad intra**, aber keine **ad extra**, d. h. keine Schöpfung ist.

Ferner, diese Individualitäten, als Einheiten göttlicher Wesenheit, müssen sich doch eben so selbst erkennen, wie Gott selber sich selbst erkannt, und dadurch sie von Ewigkeit gesetzt hat.

Dieſes Erkennen iſt ihre Selbſtentwicklung, durch Analyſe ihres Weſens in ſeine einzelnen Momente.

Dieſer neue Blüthen- und Fruchttrieb aber, wem kann er angehören, als der Wurzel, aus der ſie aufſchießen? Iſt dieſe nun göttliches Weſen, ſo verhält ſich der Act des creatürlichen Entwickelns zu dem Act des göttlichen Erkennens, wie eine höhere Potenz des Bewußtſeins zu einer niedern.

Gott kömmt alſo zwar nicht mehr, wie ſonſt, in der freien Creatur erſt zum Bewußtſeyn, (denn Er iſt ja, wie ſein eigen Seyn, ſo ſein eigen Wiſſen); wohl aber zu einem geſteigerten Bewußtſeyn; — und dieſes höhere Bewußtſeyn iſt, als ein Bewußtwerden, doch auch ein Werden Gottes, — ein Werden in Gott zu nennen, dem alſo die neue Theorie, gegen ihren Willen, doch nicht entgangen wäre.

Habe ich Dich nun mit den Gebrechen dieſer Weltanſicht bekannt gemacht, ſo darf ich Dir auch ihren Vorzug nicht vorenthalten. Ein ſchöner Zug, — der ſie als Tochter der Hegelſchen Speculation vor ihrer Mutter auszeichnet, iſt im Allgemeinen das Streben: über das Reſultat der hegelſchen Weltanſicht, hinauszugreifen, wenn auch mit dem Vorſatze: nicht ihr Fundament zu verlaſſen; im Beſondern aber der merkwürdige Zuſatz: daß dieſe Anſchauung vom Verhältniſſe Gottes zur Welt, wie ſie von der Freiheit der einzelnen Monade getragen wird; ſo auch von dieſer wieder zurückgenommen werden, und ſo ihr urſprüngliches Verhältniß zu Gott alteriren könne; ein Umſtand, den weder die alte, durch Hegel vollendete Identitätslehre, noch die neue, durch Jacob-Böhmiſche Ideen modificirte, die eine vorzeitliche Urthat jedes Individums behauptet, zuläßt. Ein Anderes iſt freilich die Frage: Ob Geiſter, als freie Cauſalitäten und identiſch

mit dem Wesen Gottes, eines Mißbrauchs der Freiheit fähig sind, und durch diesen sich in Widerspruch mit dem göttlichen Wesen zu setzen vermögen? Daß, wenn Gott und die sogenannte Creatur gleicher Wesenheit sind, jener Widerspruch zwischen Beiden einen Wiederspruch in die Wesenheit Gottes selbst setzt, d. h. Gott mit Gott in Widerspruch bringt, liegt am Tage.

Doch für heute genug, und ich kann nun übergehen auf die dritte mir mitgetheilte Weltansicht. Sobald ich sie durchgelesen, erhältst Du mein Urtheil, bis dahin

Dein

ergebener Onkel
P. Niger.

Neunter Brief.

Lieber Thomas!

Ich will Dich dießmal auf mein Urtheil über die mir mitgetheilte Urgeschichte des Menschengeistes nicht lange warten lassen; und so schreibe ich Dir denn gleich nach geendigter Lectüre dieser Schrift, damit ich nicht genöthiget sey, bei einem Aufschube meines Urtheils in der Folge manches aus einer Urgeschichte des Natur- und Geisterreiches wiederholen zu müssen, was mit der geoffenbarten Geschichte des Urmenschen im Widerspruche stünde.

Jene hat unstreitig vor vielen ihres Gleichen in unsern Tagen entschiedene Vorzüge, vorzüglich wenn man dabei auf den guten Willen des Verfassers nicht vergißt: aber auch ihre bestimmten Gebrechen, — weil mit jenem besagten guten Willen in der Wissenschaft noch nicht der Friede gegeben ist, wenn er auch den Weg zum Frieden eingeschlagen hat.

Sie hat vor Andern mir die Eschenmayer'sche Weltansicht ins Gedächtniß zurückgerufen, mit der sie gewisse Aehnlichkeiten hat. Auch jene nimmt Eine Weltseele als Princip alles relativen Seyns an, und über und außer derselben einen Seiner selbst bewußten Gott. Nur ist die Weltseele nach Eschenmayer unmittelbar von Gott gesetzt, oder erschaffen. Der Verfasser der Urgeschichte sagt zwar ebenfalls: daß Gott den Ur- und Welt-

grund in sich gesetzt habe; da aber Gott (nach seiner Ansicht) nichts setzen kann, als sein Wesen, (da außer Ihm nichts vorhanden ist); so hebt er durch die Identification des Weltgrundes mit Gott die Creation selbst wieder auf.

Ist aber das Weltprincip dem Wesen nach Einerlei mit Gott, so ist die Entwicklung desselben auch eine Entwicklung Gottes; und wenn auch nicht gerade das Bewußtseyn Gottes von derselben bedingt ist; so trägt sie doch nothwendig zur Verklärung und Steigerung desselben das Ihrige im hohen Grade bei. Auch sind alle Schicksale einer solchen Weltseele — zugleich nothwendig Schicksale Gottes. — Und das ist der Punkt, wodurch sie mit den pantheistischen Systemen aller Art zusammenhängt.

Uebrigens wird mir ein Doppeltes in dieser Ansicht nicht klar, und zwar

Erstens: Wie sie Schelling zum Vorwurfe machen kann, daß er jenes Weltprincip in Gott hinein versetzte als Bedingung seines Selbstbewußtseyns.

Der Ur-Grund, den Schelling als Grund und Bedingung der Existenz Gottes aufstellt, ist nicht nothwendig der Weltgrund zu nennen; höchstens ließe sich jener Urgrund (als Grund der göttlichen Existenz) insofern als Weltgrund ansehen, in wie fern ohne Existenz Gottes Nichts zur Existenz in der Welt gekommen wäre.

Der Unterschied, den Schelling in Gott zwischen Existenz und Grund der Existenz machte, ist derselbe, wie zwischen Natur und Persönlichkeit Gottes, zwischen Wesen und wesentlicher Form Gottes; — und darüber kann sich

wohl Derjenige am wenigsten aufhalten, der von einem ewigen Selbstbewußtseyn Gottes spricht. Denn wenn sich auch Gott (nach unsrer Vernunftidee) zur unendlichen Reflexion in sich, von Ewigkeit her, sich selber bestimmt hat; so ist doch jene Reflexion, als absolute Selbstanschauung durch Selbstmacht, eine Erscheinung, Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens, die ohne Etwas, was da erscheint, ohne Wesen, gar nicht gedacht werden kann. Das Wesen ist von seiner Form in Gott durchaus nicht zu trennen, (wie in der Creatur); aber deßhalb folgt noch nicht, daß Wesen und Form in Gott einerlei seyn müssen.

Wohl aber hätte sich viel gegen die Schelling'sche Deutung jenes Urgrundes in Gott einwenden lassen. Wenn Schelling einerseits sagt: Gott selber bedarf eines Grundes, damit Er seyn kann, nur daß dieser Grund nicht außer, sondern in Ihm ist; ferner: Gott hat eine Natur, die, obgleich zu Ihm selbst gehörig, doch von Ihm verschieden ist; so wird jeder hierin nur den alten Unterschied zwischen Wesen und Form finden. Wenn er aber andererseits jene Verschiedenheit mit den Worten commentirt: in Gott müsse eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden (ausbreitenden) Kraft eine verneinende (beschränkende) entgegengesetzt werden; so setzt er ohne weiters ein doppeltes Princip in Gott selber, weil jene sogenannten Kräfte mehr als Kräfte im gewöhnlichen Sinne sind, da sie nicht als Differenzen aus einem Dritten (als Substanz) gedacht werden.

Ich kann Dir diese Stelle mit einer anderen aus derselben Schrift: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, parallelisiren; sie lautet ohngefähr so: Der Begriff des Werdens ist der angemessenste für die Natur der Dinge; nun aber können diese nicht werden in Gott dem Un-

wandelbaren; sie müssen also in einem, von Gott verschiedenen Grunde werden. Außer Gott aber kann doch wiederum nichts seyn — der Grund der Dinge kann also nur Etwas in Gott seyn, was nicht Er selber ist, — und das ist der Grund seiner Existenz, die Sehnsucht. Diese erzeugt in Gott eine innere reflexive Vorstellung, das Wort der Sehnsucht; Vorstellung und Sehnsucht erzeugen den Geist, den allmächtigen Willen, das Wort auszusprechen als Natur. Die erste Wirkung aber der göttlichen Reflexion oder Verstandes ist: Scheidung der Kräfte.

Diese, in ihrer Scheidung wohl getrennten, aber nicht entfremdeten Kräfte sind der Stoff, woraus der Leib sich configurirt; der Kräfte Mittelpunkt aber, entstanden aus dem Grunde in Gott, ist das Band derselben: die Seele. (S. 436.)

Folgen aus diesen Voraussetzungen sind: Jedes creatürliche Wesen hat ein doppeltes Princip:

das Eine, wodurch es von Gott geschieden, d. h. im Grunde Gottes ist;

das Zweite ist der Geist, und sein Universalwille, als Privatwille in der Creatur. In dieser Zertrennlichkeit liegt, wie einerseits der Schöpfungs- und Weltwerdungs-, so andererseits des Guten und Bösen Grund. —

Nach dieser kurzen Darstellung ist es wenigstens problematisch: daß der Verfasser nur Ein Princip für die Totalität des relativen Seyns, als das sogenannte zweite Absolute, aufstellen wollte.

Mit dieser verfehlt aufgefaßten Ansicht vom Schelling'schen Urgrunde von Gott, fällt auch der aufgestellte Grund des Irrthums, nämlich: Als ein zweites Absolute sey er leicht fürs erste Absolute zu halten. — Und von Wem? Antwort: Vom zweiten Absoluten selber. Und Wann? — Der Verfasser der Urgeschichte gibt das Moment des Selbstbewußtseyns, des Zu-sich-kommens, als den Zeitpunkt an. Und wie? (S. 67.) Der Act des Selbstbewußtseyns, oder das Ichwerden (Sich finden) ist begleitet von zwei andern Acten, nämlich: vom Heraustreten aus Gott, d. h. Gott verlieren, und dann, vom Sich verlieren, d. h. Nichtich (Natur) werden.

Das Bewußtseyn also ist so alt als die Trennung, als die aufgehobene bewußtlose Identität mit Gott.

In die ursprüngliche Setzung, und in den Stand, wo das Princip Träger des absoluten Geistes war, hinein, reicht das Bewußtseyn des Weltprincips nicht; was Wunder also, wenn es sich als ein vom absoluten Geiste nicht Gesetztes ansieht, ja sogar wähnt, jener sey eben so aus ihm emporgestiegen, so wie es selber aus der unbewußten Natur zum Bewußtseyn in der Menschheit auftauche.

Wie nun Gott in der Setzung eines Dinges sein eigenes bewußtvolles Wesen außer sich hinaussetzen könne, und zwar als ein bewußtloses; — wie dieses ferner gerade durch den Act des Zu-sich-kommens sich eigentlich umbringe und umkomme; — endlich: wie es nicht bloß darin Gott, sondern auch Sich verliert, und in diesem Sich-verlieren — schon Natur werden könne; das alles lernt man nur in jener Speculation begreifen, die, bei der fixen Idee eines absoluten Erkennens, jedes Wortspiel für eine Gedankendialectik, für den Ernst des geistigen und innern Geisteslebens hält. Da ist nun

freilich das Sich objectiviren identisch mit: Sich entäußern— identisch mit: Sich ums Bewußtseyn bringen, endlich identisch mit: Ein bewußtloses Setzen Seiner Selbst. Ferner: Involvirt nun aber die ursprüngliche Identität der Creatur mit Gott ein bewußtloses Seyn; so folgt aus dem Satze des Widerspruchs ohne weiters, daß: zum Bewußtseyn kommen — identisch sey einerseits mit: Gott verlieren, (d. h. den Gedanken der Identität mit ihm einbüßen), andererseits aber mit dem: Sich selbst verlieren. Dieses aber ist so viel als: Nichtichseyn, — und dieses soviel als: Naturwesen seyn und werden. Und so ist denn der Heraustritt jenes Weltprincips (Weltseele genannt) aus Gott, eben so leicht begriffen, wie der Heraustritt einer bewußtlosen Natur aus jenem indifferenten Weltprincipe mittelst Bewußtwerden, mittelst Differenzirung. Ist denn das nicht dieselbe Spielerei, wie er sie dem Jacob Böhme vorwirft (und selbst dem Hegel)? *)

Da nun auf diese Weise nicht bloß das Werden aus dem Seyn, das Mannigfaltige aus der Einheit, sondern auch der Gegensatz von Geist und Natur so leicht aus dem aufgestellten indifferenten Grunde vom Verfasser begriffen wird; so ist es, diese Leichtigkeit vorausgesetzt, freilich kein Wunder, wenn er die Idee eines solchen immanenten, d. h. durch Natur und Geist durchgreifenden, folglich mit beiden identischen Princips als Postulat der wissenschaftlichen Vernunft aufstellt.

---

*) S. 9. „„Das Nein heißt darum Nein, weil es eine eingekehrte Begierde ist, als Neinwärts (Hineinwärts) einschließend."" Theosophische Fragen **III. §. 10.** Dieß Letztere gehört zu derselben Art falscher, aber höchst geistreicher Etymologie, wie wenn Jacob Böhme bekanntlich Qualität von Quallen, Quellen ableitet und dieß mit Qual zusammenbringt."

Für mich aber ist dieses Postulat, wie jenes Hervorbrechen des Unbewußten aus dem Bewußtvollen sowohl in Gott als in dem Naturgrunde, dort wie hier, Eins so unerklärt und räthselhaft wie das Andere. Der Philosoph soll uns erst zeigen: Wie Gott Einmal um sein Bewußtseyn kommen könne, in der Setzung eines mit ihm identischen Wesens? — Wie er das Zweitemal in seinem Sohne, im Momente des Selbstverständnisses, um seinen Verstand komme, das erlassen wir ihm dann recht gern. Ist diese ganze speculative Operation etwas Anderes, als eine Voraussetzung und Hineintragung Dessen, was man mit hoher Miene deducirt zu haben vorgibt? (S. 13. N. 2.) Daß aber die Wissenschaft, um ihre eigene Ehre vor Gott und vor der Welt zu retten, sichs zur Aufgabe machen müsse: ihre Erd = und Himmelsgloben aus Einem Stück zu drechseln und die Land= und Seekarte von jenem aus Einer Haut zu schneiden, das hat mir nie eingehen wollen; ohngeachtet man Jedem, der hierüber aus Gründen anders denkt, als einem Formalisten und Positivisten, dem Philosophie keine reale Wissenschaft sey, Steckbriefe durch alle Thore des gelehrten Deutschlands nachschickt, um ihn in Schmach und Schande über die Gränzen der deutschen Metaphysik zu expediren.

Ist Philosophie das höhere Selbstbewußtseyn in der Menschheit, so setzt sie als solche das niedere, empirische, mit seinen Thatsachen voraus, und erhebt sich auf diesem wie auf ihrem Postamente: als begründend das Einzelne — ausgleichend das Mannigfaltige in Gegensätzen, und den Widerspruch darin vertilgend — All' und Jedes aber demnach aufnehmend in die Einheit des Selbstbewußtseyns.

Die Einheit, die der Philosophie zur Pflicht gemacht werden kann, ist also immer nur eine Einheit des Selbstbe=

wußtseyns, so, daß von der Natur des letztern auch jene Einheit bestimmt wird.

Das Selbstbewußtseyn aber ist ja selbst nur Form, wenn auch wesentliche Form des Geistes, als des lebendigen d. h. sein Wesen offenbarenden; und er ist dieses nicht nur dann, wenn er ein Bruchstück des sogenannt allerrealsten Wesens ist, und mit Gott einerlei Wesenheit theilt; sondern auch, wenn Er als reales Princip (Substanz) eine Setzung Gottes ist, der als das reale Princip schlechthin, keine Nullitäten ins Leben rufen kann. Diese formale Einheit des Selbstbewußtseyns ist übrigens nicht blos möglich, sondern factisch wirklich. —

So hat ja der Mensch bei der Duplicität seiner Natur, die ihn überdieß zum Vereinwesen von Natur- und Geistesleben macht, doch nur Ein Selbstbewußtseyn, Eine Ichheit (Persönlichkeit), in welches zugleich das Bewußtseyn der Natur (das begreifliche Denken) eingegangen ist.

Wenn nun unter jenen Thatsachen des empirischen Bewußtseyns, nach strenger Selbstverständigung, einerseits die Factoren des bedingten Seyns, Geist und Natur in qualitativer Verschiedenheit, und andererseits der unbedingte Factor, Gott, auftritt, so wie alle Drei zugleich sich als die realen Coefficienten des Bewußtseyns constituiren; so kann es doch unmöglich Aufgabe der Philosophie seyn (die eben das Bedingte, im Dualism seiner Substanzen, aus dem Unbedingten zu begreifen hat) den Knoten zu zerschneiden, statt ihn zu lösen, d. h. jene Resultate der tiefsten Selbstverständigung als Träumerei zu erklären, um einer neuen Träumerei Platz zu machen? — Oder wo ist denn die Bürgschaft, daß die neue philosophische Wahrheit keine Träumerei sey, wenn einmal jene Resultate für Täuschung gehalten werden wüssen? — In die-

sem Falle, glaube ich, gibt es überhaupt keine Bürgschaft mehr. Solche Prozesse in der Wissenschaft sind Alexanderstreiche der Gewalt, gegen die man so lange im offenen Feldlager stehen bleiben muß; wie lange der Unterschied zwischen Denken und Träumen, — Philosophiren und Phantasiren, als ein nicht erträumter anerkannt wird.

Ich weiß zwar, daß dieses mein Urtheil auch der Bannstrahl treffen wird, den der Verfasser S. 14 in der Note ausschleudert: — „Die weibischen Klagen: daß das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichts gemacht werde, drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gerne fumum ex fulgore machen möchten, wozu aber selbst die gewaltsamste Präcipitation eines Fichte nicht hinreichte. „„Non fumum ex fulgore sed ex fumo dare lucem““ ist (ich wiederhole es) des echten Künstlers Art — ist auch Gottes Art" — —

Deßhalb, mein lieber Thomas! wollen und dürfen wir und Unsers Gleichen auch Etwas wiederholen, nämlich: Wenn Gott schöpft, so setzt Er nicht Sein eigen Wesen, und vice versa, wenn Er Sein eigen Wesen setzt, so schöpft Er nicht. Ferner: Wenn Er Sein eigen Wesen setzt, so setzt Er es auch mit der wesentlichen Form, die da ist Sich wissen durch sich, kurz: Gott kömmt nie vom Verstande im Act der Schöpfung; — wie Er auch nicht zum Lichte des Verstandes gekommen ist, aus einer Nacht, wie solche jedes creatürliche Princip deckt, das als Seyn nicht durch sich, auch nicht durch sich denkt: daß Es ist. Wer aber solch' einen Gedanken von Gott unter die ganz natürlichen Einfälle eines Speculanten zählt, der darf von luciden Intervallen seines Geistes nur dann reden, wenn er nicht mehr an Gott denkt und nicht mehr von Gott spricht. So eben habe ich meine Kerze unge-

schickter Weise ausgeschneuzt, aber sie auch zufälliger Weise wieder ins Leben geblasen, — nach Art des echten Künstlers, und bin vor der Hand damit zufrieden; aber lieber wäre es mir doch und brächte mir mehr Ehre, wenn ich des Hauches nicht bedürfte, z. B. wenn meine zwei Augen wie Mosis Antlitz, oder die Schreibefinger wie ein paar Altarkerzen während des Schreibens bei Nacht leuchteten.

Wenn sich die heutigen Philosophen nur darüber beklagten: Daß Verstandloses zur Wurzel des Verstandes gemacht werde, so wären die Klagen allerdings weibisch zu nennen; — keineswegs aber, wenn sie sich darüber beschweren: daß die absolute Nacht als Mutter des ewigen Lichts aufgestellt wird; — am allerwenigsten aber, wenn sie sich darüber in allem Ernste beklagen, daß man sich einfallen lassen könne: Geist und Natur als Lebensprincipe in ihrer wesentlichen Verschiedenheit aus Einem indifferenten Urgrunde, (sei dieser nun Gott selber oder eine von Gott gesetzte Weltseele) zu deduciren; bevor sie jene qualitative Verschiedenheit der Substanzen im relativen Seyn als Ausgeburt träumerischer Phantasie dargethan haben; im Widerspruche mit Denjenigen, die diese Verschiedenheit als Resultat der speculativen Vernunft zu behaupten im Stande sind.

Das heißt allerdings in der Speculation Kameele verschlucken und Mücken seigen. Diese Berge sollen unsere Speculanten erst abtragen, dann wird es von selbst Licht werden; im widrigen Falle aber ist die hochgerühmte Lichtstrahlfabrication: ex fumo fulgorem, bloße Wettermacherei hinter der Scenerie des speculativen Theaters.

Denn worauf beruft sich denn in der Regel diese Plusmacherei zur Begründung ihrer Ansicht? Darauf: daß sie, laut geschichtlichen Forschungen in den alten Mythologien, zu allen Zeiten unter irgend einer Form in der Menschheit vorhanden

gewesen, folglich eigentliches Gemeingut derselben sey. Solche Anmaßung straft nun freilich die Mosaische Urkunde Lügen; aber zum schuldigen Danke für ihre stille Zurechtweisung muß sie sich hoch und theuer versichern lassen: Daß auch die Bibel nur eine Mythologie und keine Historie enthalte; daß sie aber als jene den andern nachstehe, weil sie die Momente der Urgeschichte aus ihrem wahren Zusammenhange reiße, um einem mehr populären Nexus Platz zu machen, in welchem das Täuschendste dieß seyn soll: daß sie die Schöpfungsgeschichte der Geschichte vom Falle vorangehen, und so den Adam als eigentlichen Menschen in historischer Gestalt auftreten lasse, da er doch eigentlich als Grundwesen der Welt, und seine Entstehung wie sein Abfall als vorweltliche Thatsache (nach den Kabalisten) zu nehmen sey. Uebrigens sey die heilige Urkunde immer, trotz der ideenwidrigen Umbildung, der herrlichste Rest des ältesten speculativen Wissens, welches durch sie reiner erhalten worden sey, als durch andere Traditionen; und der Verfasser ist seiner Sache so gewiß, daß er der sogenannt raisonnirenden Dogmatik seiner Zeit in aller Freundschaft räth: „Sie möge sich in Zukunft in Betreff dieser Materie ihres frucht- und ideenlosen Redens völlig überheben." —

Darum benütze ich auch jetzt diesen freundschaftlichen Wink, und schließe für heute meinen Brief mit der denkwürdigen Stelle des Paulinischen 2. Briefes an Timotheus: „Es wird eine Zeit kommen, wo man die gesunde Lehre unerträglich finden, und sich nach seinem Gelüste Lehrer über Lehrer halten wird, die eben nur den Ohren schmeicheln." — —— „Da wird man denn das Gehör von der Wahrheit abwenden und sich dafür an Mährchen halten." Du aber laß Dir Zeit — — —

Peregrinus Niger,
Pfarrer zu Kirchfels.

Behnler Brief.

Vielgeliebter Onkel!

Nach Ihrem Wunsche setze ich fort, was Sie mit Fleiß abgebrochen zu haben scheinen. „Du aber — — — sey wachsam, laß es überall an Deiner Bestrebsamkeit nicht fehlen, vollziehe das Werk Eines, der da bringt die frohe Bothschaft" u. s. w. So fand ichs im 2. Briefe an Timotheus, — und dieses sprach der große Weltapostel in den letzten Tagen seines mühevollen Lebens, denn gleich darauf folgt: „Bei mir ist es an dem, daß ich als ein Trankopfer ausgegossen werde, und die Zeit meiner Auflösung ist nahe. Aber — ich habe einen guten Kampf gekämpft, meinen Lauf vollendet und den Glauben bewahret — und nun erwarte ich die Krone der Gerechtigkeit" — —

Wie warm gehen Einem beim Lesen diese Worte ans Herz! Vom Gange durch die Nacht eines gewaltsamen Todes ist zwar die Rede, — aber Lüfte vom großen Auferstehungsmorgen verwehen den Schauder von der blutigen Mordesscene.

Jener sonderbare Schluß Ihres Briefes war auch Schuld, daß ich gegen meine Gewohnheit Ihre lieben Zeilen aus der Hand legte, und statt ihn von Vorn an abermal zu lesen, lieber, — Sie verzeihen mir's gewiß, — das ganze Sendschreiben las; und sonderbar, ich konnte einzelne Stellen des alten mir wohl bekannten heiligen Schreibens nicht oft genug lesen! Es ist wohl sehr wahr, was irgendwo der Wandsbecker

sagt: „Es gehe mit gewissen Schriftstellen wie mit Gräber-Inschriften: sie öffnen Einem oft Blicke durchs Grab hindurch in die Ewigkeit — aber eine besondere Geistesstimmung müsse man mit hinzubringen." — Besonders auffallend war mir das oft wiederholte Wort von den Tagen der Fabelei in den letzten Zeiten. Schon in dem ersten Briefe an seinen geliebten Timotheus sagt er: „Ausdrücklich verkündet es der Geist: In den letzten Zeiten werden Viele den Glauben fahren lassen und Irrgeistern und Teufelslehren Gehör leihen." Dahin zählt er sodann das Verbot der Ehen und des Genusses gewisser Speisen, kurz: Manichäischen Rigorismus, (der unsre Zeit wohl eben nicht plagt).

Und im zweiten Briefe, schon vor der angeführten Stelle, sagt er: daß gegen das Ende höchst gefährliche Zeiten kommen werden, wo es verrätherische, trotzige, aufgeblasene Menschen geben werde, die die Sinneslust mehr als Gott lieben, die er als Menschen schildert, die immerhin lernen, und doch nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, kurz: Epicuräische Sansculotten in Leben und Wissenschaft. Er setzt aber auch die merkwürdigen Worte hinzu: „Es wird ihnen ein Ziel gesetzt werden, das sie nicht werden überschreiten können, und ihr Unsinn wird Jedermann offenkundig werden." Aber auch: „Arge Menschen werden immer noch ärger werden und sich selber verirren und andere in die Irre führen." Und alle diese und ähnliche Stellen sind mir Commentare zu der Stelle, wo er vom Menschen der Sünde, vom Antichrist spricht, der da endlich werde offenbar werden, und sich auf den Altar stellen, als sey er Gott. Aber wie oft, mein geistlicher Herr! sind in der Geschichte der Wissenschaft solche Zeiten schon eingetreten, ohne daß sie die letzten gewesen wären, — und ohne daß der Unsinn des Sündenmenschen offenkundig geworden, und ihm sein unüberschreitbares Ziel gesetzt worden wäre! — — — Stehen vielleicht Wir schon an der

Schwelle jener so deutlich bezeichneten, schrecklichen Zeit? Wohlan! hat sich der Unsinn seine eigene Triumphpforte mit Emblemen der Schande gesetzt; so wird sich auch über den Gewässern der Sündfluth und über der Arche in der Fluth abermal — zum letztenmal — der Friedensbogen wölben.

Ich muß Ihrer Einsicht hier eine Parallele mittheilen, zu deren Construction eben jene Stellen mir Veranlassung gaben. Wenn ich nämlich die Perioden, die das Christenthum als Lehrgebäude bereits erlebt hat, mit einander vergleiche; so hat wohl keine Zeit mit der unsrigen mehr Aehnlichkeit, als die Alexandrinische, in welcher das Christenthum aus der stillen Zurückgezogenheit, aber auch innern Erstarkung, in den Kreis der öffentlichen Verhältnisse der Wissenschaft und des Lebens eintrat. Damals nahm es der schon systematisch ausgebildete Neuplatonismus auf sich, den großen Kampf des alten Naturglaubens mit der neuen Religion durchzukämpfen. Dieser Kampf bestand in dem kühnen Versuche: auch für die Naturreligion den Beweis zu führen, daß der alte Glaube es wohl wagen dürfe, dem neuern zur Seite zu stehen, und ebenfalls im Stande sey, seine Bekenner an Geist und Herz zu befriedigen. Die Waffen, mit welchen der Sieg errungen werden sollte, waren: die Aufschließung aller Mysterien, — die Ergründung aller Symbole nach ihrer tiefen Bedeutung, — die mannigfaltigste Combination aller Formen des Orients und des Occidents, die Reduction der einzelnen Mythe auf die Hauptidee der Religion und des Princips der Offenbarung. Den ersten Anstoß zu diesem großen Kampfe hatte schon Alexander's gewaltiges Unternehmen gegeben, der durch die Hauptidee seines großen Geistes: den Gegensatz der beiden Hauptformen des menschlichen Denkens und Glaubens in Einheit zu verbinden, und selbst durch die äußern Verhältnisse

des Lebens in nahe Berührung zu bringen, — dem empfänglichen Griechengeiste einen Gesichtskreis eröffnet hatte, in welchem derselbe sich jetzt erst in der ganzen Vielseitigkeit seines Lebens offenbaren konnte.

In Alexandrien, dieser Gränzstadt des Orients und Occidents, war es nun, wo sich diese Momente am bedeutendsten äußerten, und das Product derselben war jene Literatur, die unter dem Namen der Alexandrinisch-orientalischen bekannt ist, und ihre höchste Ausbildung erst später erreichte, als sie sich auf den Platonismus, der ohnehin schon ursprünglich, wegen der Verwandtschaft mit Ideen des Orients, in befreundetem Verhältnisse mit der Religion stand, fundamentirte. In dieser, mit der Gründung des Christenthums fast gleichzeitigen Epoche zeigte sich nun eine neue Bewegung des Geistes, die immer allgemeiner um sich griff, und bei aller Verschiedenheit der Formen und der gröbsten Verirrung in Aberglaube und Schwärmerei, in Theurgie und Magie, einen gemeinschaftlichen Punkt darin fand: daß man sich von der strengen Kälte des Verstandes zur Wärme des Gefühls und der Phantasie hingezogen fühlte, und den verschwundenen Glauben der Vorzeit wieder in sich aufnehmen wollte. Kurz: der Character dieser Epoche war unstreitig Syncretismus, d. h. nach Außen hin: Identificirung der verschiedensten Formen, folglich nach Innen zu: Indifferentismus gegen all und jede Form, — oder idealistischer Philosophismus.

Diese Signatur trägt, glaube ich, in Hinsicht auf die wissenschaftliche Erfassung der Religion auch unser Zeitalter.

Die Epoche der einseitigen Theorien und Systeme scheint einem Syncretismus Platz gemacht zu haben, der, auf dem

Fundamente einer intellectuellen Anschauung erbaut, in den mannigfaltigsten Religionsformen der beiden Indien seine Nahrung findet, besonders aber in den des östlichen, das uns durch die Englische Nation eben so und noch allseitiger aufgeschlossen worden ist, als durch die Heereszüge eines Alexanders; und das in dieser seiner erschlossenen Ausbeute von dem bewaffneten Auge unserer Gegenwart geistiger und inniger erfaßt worden ist, als es war von dem Naturblicke des Alterthums, welches neben einer lückenhaften Seelenlehre eine noch lügenhaftere Naturlehre besaß, neben denen die Naturphilosophie und Psychologie unserer Tage sich riesenhaft erheben.

Der Kampf des alten vielseitigen Irrthums gegen die Eine einfache Wahrheit des Christenthums wird also dießmal, wie es scheint, mit sehr ungleichen Waffen geführt: desto wichtiger bleibt es für uns zu wissen: Wie das Christenthum damals den Kampf bestanden? — Es ist eine nicht seltene Bemerkung: daß beinahe auf gleiche Weise, wie der Abscheu vor dem sittlichen Verderben des großen Haufens, für Einzelne der Boden wurde, in welchem der Samen des Christenthums seine Nahrung und Gedeihen fand; so auch die speculative Höhe der Naturreligion, im feindlichen Gegensatze mit dem Christenthume, ebenfalls der Weg wurde, auf welchem das letztere jene ausbeutend die Geister für sich gewann. Wiewohl dieselbe Bemerkung zu weit geht, wenn sie hinzusetzt: daß platonisirende Lehrer der christlichen Kirche und philosophirende Verfechter des alten Heidenthums, als gnostische und mythische Syncretisten, — nur die wechselnden Formen Eines und desselben Geistes seyen, der — von einem Mittelpunkte aus — sich nach allen Seiten hin ausprägte; jener Mittelpunkt aber angegeben wird, als die Erhabenheit des Einen göttlichen Bewußtseyns über aller und jeder Zeit-Form.

Wenn das Christenthum keinen andern Mittelpunkt gehabt hätte, — als jene flache Allgemeinheit, so hätte dasselbe diesen Kampf zu Alexandrien mit der Wissenschaft so wenig, als den noch frühern zu Jerusalem mit der Synagoge bestanden: es wäre dort wie hier am Pranger gestorben und begraben worden; aber auferstanden wäre es nicht zu Alexandrien nach dem Siege über die Fabelei der Naturreligion, — wäre nicht zuvor sein Stifter zu Jerusalem am dritten Tage auferstanden, wie Er vorausgesagt hatte und die Propheten.

Da ereignete sich schon, was Paulus von einer ihm zukünftigen Zeit weissagt: „Es wird ihrem Unsinne ein unübersteigbares Ziel gesetzt werden." — Solch' ein unübersteigbares Ziel gegen alle und jede Fabelei der Phantasie oder Reflexion sind Thatsachen. Das Christenthum ist in seinem Beginnen wie in seiner Vollendung nur Eine große Thatsache, die vom Himmel schreiet; so wie die ganze Weltgeschichte nur Eine große Thatsache ist, die aber zum Himmel schreiet.

Und nur durch Würdigung und Sinn für jene Thatsachen erhält sich das Christenthum. Allein die Feuerprobe, die jene Thatsachen zu bestehen hatten, sind in verschiedenen Zeiten von verschiedener Art gewesen; Paulus konnte und durfte nur sagen: „Ich weiß, Wem ich geglaubt habe," oder wie er an Timotheus schreibt: „Ich liege in Fesseln wegen der Verkündigung des Auferstandenen, aber Gottes Wort liegt nicht in Fesseln." Allerdings! denn dieß Wort war im Anfange bei Gott, und Gott selber war das Wort, und das Wort ward Fleisch, und ward endlich als dieses aufgenommen in den Himmel, vor den Augen Vieler. Eine andere Probe hatten sie später in der Alexandrinischen Periode zu bestehen, und eine andere endlich in der gegenwärtigen Zeit. Jene, vom Himmel schreienden Thatsachen, als da sind: Incarnation des Logos, und ich möchte

hinzusetzen: die Incarnation des Geistes (des Ausgegossenen über alles Fleisch) — sollen abermals Lügen gestraft werden von einer Zeitphilosophie, die da vorgibt, es sey ihr der Blick geworden in die Geschichte des Universums vor aller Weltgeschichte; die da vorgibt, sie bedürfe in ihrer Clairvoyance gar nicht der Erfahrung und der empirischen Thatsachen. Von dieser **Philosophie somnambulante** werden nun die Urkunden der heil. Schrift des alten und neuen Testamentes ohne weiters unter das Mythen- und Fabelwerk der alten Welt gezählt, höchstens mit dem Zusatze, daß die alte Speculation sich in ihnen doch noch reiner erhalten habe, wie in allen andern!

Daraus läßt sich nun aber auch die Aufgabe der speculativen Theologie, solch einer Zeitphilosophie gegenüber, bestimmen.

So wie diese die Thatsachen des Christenthums nicht deßhalb schlechtweg läugnet, um sie hinterher nicht glauben und darnach leben zu müssen; sondern, umgekehrt, sie nicht glauben kann, folglich läugnen muß, weil sich von dem Standpunkte ihrer Weltanschauung ganz andere Thatsachen ergeben: so muß nicht bloß jener Standpunkt untergraben, oder doch der entgegengesetzte Standpunkt in seiner rechtskräftigen Coëxistenz begründet, sondern auch nebst dem von diesem und von seiner Grundansicht aus die ganze Reihe jener geschichtlichen Thatsachen mit strenger Consequenz entwickelt werden; kurz: es dreht sich die ganze Aufgabe um eine ideelle Reconstruction des Christenthums als einer welthistorischen Thatsache.

Und bei dieser herrlichen Aufgabe, bei den Ihnen bekannten und erkannten schönen Vorarbeiten zur Lösung derselben in alter und neuer Zeit, wollten Sie, lieber Onkel! wenn ich Sie nicht unrecht verstanden habe, die Hände in den Schooß legen? — Sie könnten zusehen, wenn Andere in der Urgeschichte des

Menschen die Perioden, nach Art der indischen Jugs, sogar mathematisch bestimmen, (denn diese Bestimmung ist noch das Einzige, was dieser Schule abgeht), z. B. wie lange der Logos Gottes vor seiner Selbstentäußerung in der Natur, im Stande der Unschuld, d. h. der Bewußtlosigkeit gelegen; wie lange er sodann in diesem Stande der Schuld geschmachtet, bis er als erster Adam von der Mutter Natur zuerst, und sodann als zweiter Adam von der Mutter Geschichte, als Gottmensch ausgeboren, zu Gotte und Gott zu ihm als **Spiritus sanctus** gekommen sey. Sie könnten zusehen, wie dieser Eber den Weingarten des Herrn verwüstet, ohne Feuer zu schlagen, das einzige und leichteste Mittel dieses Ungeheuers ohne Blutvergießen los zu werden? —

Dem Christenthume als Thatsache hat die Philosophie zu verdanken, daß sie Wissenschaft der Wissenschaften geworden und aufgehört hat, gnostische Fabelei zu seyn; und nachdem sie sich als Scholastik lange genug mit dem Christenthume als äußerem Factum der Lehre und des Lebens begnüget hatte, wandte sie sich mit Cartesius, nach dem zwar meisterhaften Vorgange eines St. Augustins im **5.** Sec. jetzt aber noch energischer von Außen nach Innen. Sein berüchtigtes **Cogito ergo sum**, war eine Thatsache des innern Geisteslebens, wie das Experiment eine Thatsache des äußern Naturlebens, unter der Obhut seines Zeitgenossen Baco. *)

Seit dieser Zeit hat sich die Philosophie in diesem ihrem innern Lebenselemente nach allen Seiten hin versucht und entfaltet. Das Resultat hievon ist eine Philosophie des Geistes unter dem Namen Psychologie; und dieser, in Verbindung mit einer Experimentalphysik, verdanken wir die Philosophie der Natur. Beide aber, Natur und Geist, sind in der

*) Hieher gehört die Beilage **III.**

wissenschaftlichen Erfassung noch nicht so weit beschworen, daß sie Zeugniß geben von Dem, Der da sprach: „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt (auch in der Wissenschaft und Kunst), wandelt nicht im Finstern;" Der da sprach: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Sie läugnen den Gesalbten Israels, als das Verlangen der Völker zwar nicht mehr wie sonst; sie rufen sogar laut: „Sein Grab soll herrlich seyn"; aber bei der Grablegung selber in den Osiriskasten ihrer Systeme, kehren sie sich nicht an das alte Gesetz: „Du sollst ihm kein Gebein zerbrechen." Und so lange dieser Gräuel an heiliger Stätte nicht gesühnt ist, feiert der Erstgeborne unter den vielen Brüdern noch nicht seine Auferstehung in der Wissenschaft; die Sonne bleibt verfinstert, und die Natur und ihre Wissenschaft verkünden zwar in Fieberzuckungen ihre Trauer über den großen Todten, aber noch keinen Jubel der Auferstehung.

So schließe ich denn einen Brief, dessen Inhalt wohl für Sie sehr überflüssig ist, aber ich wollte mich doch einmal überfließen lassen, damit Sie mein Inneres wieder vollfüllen können.

Sonst kündigten meine, ganz anders gestalteten, Briefe Ihnen um diese Zeit meine Ankunft an, die kleinen Osterferien bei Ihnen zu verleben, und mit Ihnen das Osterlamm zu essen: heuer lassen es theils meine höhern Beschäftigungen nicht zu, theils hoffe und verspreche ich mir, wenn ich nicht zu Ihnen komme, ein Oster-Ey mit ganz besonderer Inschrift. Vergessen Sie ja nicht, mir eine literarische Oster-Freude zu machen! **Verbum Dei non est alligatum**, sagt Paulus in Fesseln, und reichen Sie mir fernerhin Ihre väterliche Hand — zur gänzlichen Auferstehung, die in aller kindlichen Ehrfurcht küßt

Geschrieben am Palmsonntage.

Ihr
gläubiger
Thoms Wendeling.

Eilfter Brief.

Mein lieber Thomas Wendeling!

Ich könnte ungehalten darüber werden, daß Du die alte löbliche Gewohnheit, mit Deinem Oheim das Osterlamm in Kirchfels zu essen, wenigstens für dieses Jahr einstellen willst. Und überdieß begehrst Du noch, daß ich Dir zu Gefallen früher Ostereyer sieden und costumiren soll, (denn wenn Du sie zum Auferstehungsfeste erbrechen willst, so müssen sie schon frühe bereitet und appretirt worden seyn); daraus dürfte aber wohl nichts werden.

Du batest mich in Deinem letzten Schreiben, ich möchte Dir die Hand zur Auferstehung reichen: — allerdings, — aber bist Du denn schon im Grabe gelegen, und vor dem Grabe am Kreuze gehangen?

Weißt Du nicht, was Schelling in jener denkwürdigen Abhandlung über die menschliche Freiheit sagt: Das Nichts ist das Kreuz des Verstandes? — versteht sich: das Nichts, aus dem die Welt entstanden seyn soll durch Gott, oder was sein Vorgänger und Zeitgenosse früher ausgesprochen: daß noch Niemand ein gescheidtes Wort, über jene Schöpfung aus Nichts, vorgebracht.

Mit andern Worten klingt jener Satz auch so: Die Creationssysteme sind ein Schandfleck der Speculation.

Andererseits habe ich freilich noch nicht vergessen, und kann es nicht vergessen — daß Dein wahres Wort in einem frühern Briefe: „Fest wie der Erde Grund steht mir der Satz: Wenn Gott schafft, so setzt er nicht sein eigen Wesen, eben weil dieses ein Unerschaffenes ist;" wobei Dir freilich die Einwendung nicht eingefallen: daß der Setzungs- doch auch ein Schöpfungs-Act genannt werden könnte; für welchen Fall dann ohneweiters die zweite und dritte Person in der Gottheit vorzugsweise Creaturen seyn müßten.

Aber, ob Du Das, was ich Dir als Kehrseite desselben Satzes aufstellte, verstanden und beherzigt hast, davon habe ich noch keinen directen Beweis, nämlich: Daß die Setzung einer andern, nicht göttlichen Substanz mit der Idee von Gott nicht nur in keinem Widerspruche, sondern in der schönsten Harmonie steht; sintemalen das Wesen, das durch und aus sich der Dreieinige ist, nur dadurch nach Außen hin, (ad extra, wie sich die alte Theologie ausdrückte) in diesem seinem Character sich offenbaren kann: daß es Wesen setzt, die ein Anderes, von ihm wesentlich Verschiedenes, sind.

Indessen — warum soll ich mir Deine Bitte nicht für einen indirecten Beweis gelten lassen, daß Du gegen meine Behauptung nichts einzuwenden hast? Du wirst Dich auch noch zu erinnern wissen, daß ich Dir gesagt habe: daß sich das Räthsel der Sphynx, der Dualismus der Substanzen im creatürlichen Seyn, sammt ihrer Synthese, nur aus der Natur Gottes und ihrer allseitigen Auffassung vollständig lösen lasse.

Allein eben an der allseitigen Würdigung der, sonst richtig erfaßten Idee von Gott fehlt es gewöhnlich unsern Denkern, und es trifft hier zu, was Lessing irgendwo so treffend sagt: daß die Meisten das Ziel ihres Nachdenkens dort gefunden zu haben glauben, wo sie erst recht zu denken anfangen sollten. *)

Es gehört zu den allerdings sehr erfreulichen Erscheinungen unserer Zeit, daß sie in der Speculation nichts mehr wissen will von einem unpersönlichen, Seiner unbewußten Gotte. Wo läßt sich heut zu Tage noch Jemand öffentlich mit Fichte verlauten: „Gott Bewußtseyn und Persönlichkeit zuzuschreiben, heißt ihn zum endlichen Wesen machen; denn Bewußtseyn, und der höhere Grad desselben, Persönlichkeit, sind an Beschränkung und Endlichkeit gebunden." Nach seiner Ansicht sind also die gescheidten Worte nicht bloß über die Schöpfung aus Nichts, sondern selbst über die Persönlichkeit und Dreieinigkeit Gottes, etwas Unerhörtes. —— Oder mit Schelling (in der Vorrede zum System des transscendentalen Idealism): „Das, was als der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjectivem und Objectivem angesehen wird, muß zwar als ein absolut Identisches gedacht werden, welches aber als substanzielles und persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser seyn würde, als es in ein bloßes Abstractum zu setzen."

Kurz: Die speculative Vernunft kann einerseits von der Idee eines Gottes, der zur absoluten Reflexion in sich, d. h. zur absoluten Selbstanschauung von Ewigkeit sich selbst bestimmt

---

*) „Es ist unendlich schwer zu wissen: Wo und Wann man bleiben soll; und Tausenden für Einen ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde werden."

hat, nicht lassen; und doch, wo findest Du andererseits ein System der Philosophie, in welchem von dem Seiner Selbst bewußten Gott als Dreieinigem in sich, vor aller Weltschöpfung, die Rede wäre? — Und wenn ja davon die Rede ist, wie wir eben in dem Fragmente gesehen haben; kömmt die Trinität nicht erst durch die Schöpfung, als Abfall Gottes von Sich und seiner Wiederherstellung in der Weltgeschichte zu Stande? — Ferner: Ist das Bewußtseyn Gottes vor der Weltwerdung ein Anderes in Gott, als im Menschen, der als Creatur kein Creator ist?? Oder — etwas Edleres in Gott, was das Selbstbewußtseyn des Menschengeistes (seine einfache Persönlichkeit) nicht ist?? — Aber nun höre, mein lieber Thoms, wenn Du Ohren hast zu hören:

So lange Du Gott nicht als den Dreieinigen in seinem ewigen Selbstbewußtseyn begriffen hast, wirst Du auch das relative Seyn, in der Anti- und Synthese seiner Substanzen, nicht aus Gott begreifen!

Mir kömmt der Zeitgeist der Speculation wie vom Starrkrampf befallen vor, wenn er bei der schönen Ausbeute über die Natur des niedern und höheren Bewußtseyns im Menschen einerseits, und andererseits bei der Antipathie gegen die Unpersönlichkeit des Absoluten, nichts destoweniger sich mit dem Seiner selbst ewig bewußten Gotte als einem dreipersönlichen und zugleich Einigen Gotte, nichts anzufangen weiß, und dieses Thema hochmüthig bald der alten Scholastik und ihrem aberwitzigen Treiben in der Metaphysik, bald dem sogenannten Positivismus in der neuen Theologie anheimstellt, der blöde genug ist, in der Trinitätslehre des Christenthums nicht den Ueberrest des alten Polytheism zu erblicken und daher auch keinen Anstand nehmen, in den Schriften des alten Bundes schon, Andeutungen vom Letztern zu finden.

Aber auch die Speculation hat eine positive Grundlage: ihr einziges und wahres Fundament sind die Thatsachen des Geisteslebens. Für den besprochenen Fall sind es ganz besonders die Momente des Selbstbewußtseyns, die in ihrer, nicht absoluten, sondern modificirten Uebertragung auf den sogenannten Begriff des Absoluten, den dreieinigen Gott constituiren. Und so stände ich bei dem eigentlichen Inhalte meines Schreibens, der aber dießmal so wenig in einer vollständigen Theorie des Bewußtseyns, als in einer der Trinität besteht, denn nur auf bereits gangbare Resultate in jener, berufe ich mich für diese. Und so zur Sache. —

Es heißt unter Anderm, um von einer Dir bekannten Definition auszugehen: Bewußtseyn ist eine wesentliche Form des Seyns. Es heißt ferner: Die Elemente dieser Form sind die zwei Momente der Unterscheidung des Vorstellenden vom Vorgestellten und der Vorstellung als der Einheit und Gleichheit in den beiden erstern. Das Selbstbewußtseyn wird in dieser Form nur ein höherer Grad des Bewußtseyns genannt, der dadurch zu Stand komme, daß der Geist Sich selber (nicht ein Anderes außer ihm) zum Object der innern Vorstellung macht.

Der Geist selbst aber ist Thätigkeit und Grund der Thätigkeit (Substanz und Accidenz = Noumenon und Phänomenon). — Und hierauf gründet man sodann die Eintheilung des Selbstbewußtseyns in das reine und empirische, wovon jenes in dem Satze: Ich bin, und dieses in dem Satze: Ich bin thätig (denkend, fühlend oder wollend) ausgedrückt ist. Ferner sind, wie Du weißt, alle Erscheinungen des Geistes nur das Product seiner Grundkräfte in ihrer Wechseldurchdringung, bald mit dem Uebergewichte der einen, bald der andern Kraft.

Unmittelbar soll nun der Geist nur die Erscheinungen seines Wesens zum Gegenstande seiner inneren Anschauung machen können, nicht aber sein Wesen selber, das er mit dem Worte: Ich bezeichnet. Das letztere werde nur mittelbar angeschaut und vorausgesetzt; aber es müsse auch voraus- und vorangesetzt werden, so lange von Erscheinungen als Setzungen die Rede ist, die sich nicht selber setzen können, oder als Bestimmtheiten von einem ursprünglich Unbestimmten ausgehen müssen *), Kurz: Das Ich als Substanz werde nie als solche, zum Objecte einer sogenannten unmittelbaren Vorstellung: — aber es müsse demungeachtet hinter aller Erscheinung als Etwas festgehalten werden, was sich erst durch die Grundkräfte zur Offenbarung und Erscheinung vermittelt, und demnach aller Vermittlung als ein Gegebenes, noch Unvermitteltes (und insoferne nur Unmittelbares) zu Grunde liegt. Diese mittelbare Erfassung des unmittelbaren Grundes aller inneren Erscheinungen beeinträchtige deßhalb gar nicht die Gewißheit im Wissen vom Grunde; denn die mittelbare Erfassung mache das sogenannt Unmittelbare keineswegs zu etwas Ungewissem und Unsicherm; selbst dann nicht, wenn der Grund als Vorausgesetzter, später noch als ein sogar Gesetzter befunden würde.

Und fürwahr! Das Sich Wissen, als Denkact (dessen Inhalt das Seyn) wird allerdings; aber das Seyn

---

*) Die Ausdrücke, die das Erfassen des Grundes bezeichnen, sind, wie bekannt, bei verschiedenen Psychologen verschieden. Einige sagen: das Ich werde erschlossen, Andere: es werde inducirt. Jener Ausdruck wäre der kräftigste, wenn er nicht so leicht verwechselt würde mit dem logischen Schließen, welches letztere aber mit jenem lebendigen ontologischen Erschließen nicht Einerlei ist. Der Realgrund (Ur-Sache) wird erschlossen, insofern er sich selber aufgeschlossen hat in seiner Erscheinung.

als solches wird nicht in jenem Acte, in welchem Es erst ein gedachtes (gewußtes) und hiemit zugleich ein aus der ursprünglichen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit versetztes wird unter dem Namen — Ich. Als Grund von dieser Beschränktheit des Geistes in seiner von Außen her vermittelten und insofern bloß mittelbaren Selbstanschauung läßt sich wohl nicht leicht etwas Anderes anführen, als die Bedingtheit des Geistes selber, die gleichfalls eine unabweisbare Thatsache des Bewußtseyns ist. Was nicht schlechtweg ist, (durch sich nicht ist) kömmt auch durch sich zu keiner Selbstoffenbarung oder Kraftäußerung.

Unter diesem Gesetze des bedingten Daseyns steht auch der menschliche Geist, der, laut wiederholter Thatsache, nur durch einen bereits zum Selbstbewußtseyn vorgedrungenen Geist in das Licht des Selbstbewußtseyns gerufen wird, keineswegs also durch bloße Einwirkung der äußern, ihr Seyn nicht erfassenden Natur.

Ferner — Was nur durch ein Anderes außer ihm zur Kraftäußerung vermocht wird; kann deßhalb auch zunächst und unmittelbar immer nur diese seine Erscheinung, folglich sein Wesen, als Grund jener Erscheinung, stets nur vermittelt durch diese, (mittelbar) zur Vorstellung bringen. Man hat daher auch zu einem Gleichnisse seine Zuflucht genommen: daß nämlich, wie das physische Auge nie sich selber, aber durch selbes alles Andere erschaue; so auch die Vernunft als Geistesauge. Aber, dieses Gleichniß hinkt mehr als andere. Denn vor Allem ist das physische Auge nicht da, um sich als solches objectiv zu werden, d. h. zu erkennen, wohl aber ist es da für Alles, was neben ihm ist. In jenem macht zwar die Natur ihre Subjectivität geltend, aber auch nur, um Sich als erscheinendes Object zu schauen. Da=

her gehört ihr auch das Auge so gut wie der sichtbare Gegenstand, und der Rapport zwischen Beiden das Licht. Aber in dieser gegenseitigen Relation ist auch das Zusichkommen der Natursubstanz abgeschlossen, diese hat an jener ihre unübersteigbare Gränze in der animalischen Region unter dem Menschen.

Liegt diese Beschränktheit des Geistes aber in der Bedingtheit seiner Natur, so muß sie in einer unbedingten ohnehin wegfallen.

Und ist Gott als Seyn durch sich, auch deßhalb schon Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewußtseyn; so wird der Character dieses absoluten Selbsterkennens eben darin bestehen: daß er sein absolutes Wesen, als solches unmittelbar (ohne Vermittlung von Außen her) zum Objecte seiner Anschauung macht. Diese Vermittlung aber schließt die innere nicht aus, die vom Seyn schlechtweg ausgeht, und in der Entgegensetzung besteht, in der das Seyn zu Sich selber in Beziehung tritt.

Diese Modification des Begriffs vom Bewußtseyn in seiner Uebertragung vom creatürlichen auf das göttliche Seyn, gesteht auch Jeder gern zu; aber was jetzt unmittelbar daraus gefolgert wird, will Vielen nicht einleuchten, und ich möchte sagen: nicht, weil es an und für sich dunkel, sondern weil ein starkes Licht ein ungeübtes Auge, statt zu erleuchten, nur blendet.

Und das ist der Gedanke, der daraus folgt: daß nämlich Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt (d. h. Seiner Selbst bewußt wird), sein eigen Wesen sich entgegen setzt, d. h. abermal setzt. Mit andern Worten: Nur dadurch wird es für uns denkbar, daß Gott sich in seiner Wesenheit zum Objecte un-

mittelbarer Anschauung macht; wenn Er sich in sich, als Substanz real entgegenstellt oder durch Emanation verdoppelt. So kann auch der menschliche Geist seine Denkthätigkeit (sich als Seyendes denken) nicht etwa mit Umgehung des Denkens, sondern durch ein zweites, gleich lebendiges Denken zum Gegenstande (des Nachdenkens) erheben. Es ist auch hier der Gedanke vom Denken kein bloßer Schattenriß von diesem; sondern Licht vom Lichte — Leben vom Leben. —

Was nun aber von dem Objecte im Selbstbewußtseyn Gottes gilt, (das in seiner Gleichheit mit dem göttlichen Subjecte, wie dieses, absolute Substanz ist); das gilt auch (nach den oben *) angeführten und gangbaren Axiomen über die Natur des Bewußtseyns) von dem zweiten Momente der Selbstobjectivirung, der zugleich (nebst dem Subjecte und dem Objecte) ein drittes Element im absoluten Selbstbewußtseyn setzt. Es ist, wie die beiden frühern Momente, absolute Substanz, welches, ausgehend vom Subjecte und Objecte, die Gleichsetzung der zwei Glieder im Gegensatze, d. h. diesen in seiner Vollkommenheit und Vollendung bezeuget.

So ist demnach in Gott, wie in der Creatur, das Selbstbewußtseyn eine wesentliche Form, dort des absoluten, hier des relativen Seyns; nur mit dem Unterschiede, (der von der Qualität des Seyns bestimmt ist), daß dort die Elemente der Form (die Momente in der Selbstbethätigung des Princips) nicht bloße Erscheinungen, sondern reale Momente (Noumena oder Substanzen) sind. Mit andern Worten: Da alles Selbstbewußtseyn eine Ueberzeugung vom Seyn ist; so kann diese nur aus einer voraus-

*) Seite 104.

gegangenen Zeugung erwachsen; diese aber ist in der Creatur die ursprüngliche Erscheinung der Substanz in den Differenzirungsmomenten der Receptivität und Reactivität (mittelst Einwirkung von Außen her); jene aber die Rückbeziehung Beider vom Principe auf Sich selber, als den causalen Träger Beider, und vice versa. Im göttlichen Selbstbewußtseyn tritt das Princip als solches zu Sich als solchem in den Gegensatz, und hat demnach seine Ueberzeugung in einem Momente, in dem jene zwei Glieder als solche, sich ganz und identisch wieder finden, weil Es von Beiden ausgegangen ist als drittes Princip neben Beiden. Man kann diesen Ueberzeugungsact auch als eine Potenzirung so im relativen wie im absoluten Seyn bezeichnen.

Und dieser Ueberzeugungs- oder Potenzirungsprozeß (auch Subobjectivirung des Princips genannt) schließt sich ab in zwei Hauptmomenten mit drei Factoren. Denn schon das erste Moment der Entgegensetzung setzt das Princip als den ersten Factor voraus, der sich eben durch die Beziehung des Entgegengesetzten auf Sich als dessen ausschlüßliche Causalität, zum Subjecte steigert. Beide Factoren aber bezeugen ihre gegenseitige substanzielle Gleichheit durch ein zweites Moment der Entgegensetzung, in doppelseitiger Emanation, das einen dritten Factor setzt, in dem sich die totale Wesensidentität Beider (ihre Gleichsetzung im Gegensatze) zur objectiv realen Anschauung bringt; wie Er auch selber als Setzung Beider, auf Beide als seine Doppel-Causalität gleichmäßig sich bezieht.

Ein Gegenbild hievon findet sich im Naturleben, wo

die geschlechtlichen Factoren in ihrer Ungleichheit ein Zeugungsproduct absetzen, das jene Ungleichheit eben in einseitiger Geschlechtlichkeit objectivirt, d. h. weder in Geschlechtslosigkeit noch in Doppelgeschlechtlichkeit. Dagegen findet der ungeschlechtliche Geist seine Objectivität in der Zweiheit und Ungleichheit der Differenzirungsmomente (der Passivität und Activität, die Er eben so auf sich Sich als causales Princip bezieht und hiemit dieses als Subject gewinnt, wie Er für jene gespaltene Objectivität (die zugleich seine Bestimmtheit) Sich als ungespaltenes einfaches aber auch unbestimmtes Princip voraussetzen, und die Identität zwischen Princip und Subject, der Substanz nach anerkennen muß.

Soviel über den dreieinigen oder dreipersönlichen Gott in und durch das unmittelbare Bewußtseyn Seiner Selbst, als des Seyns durch und aus sich. Du darfst aber hiebei nicht vergessen, was ich Dir gleich Anfangs gesagt habe, daß Du von mir heute eben so wenig eine vollendete Theorie des Bewußtseyns, — als eine vollständige Trinitätslehre erwarten darfst. — Hier handelte es sich einstweilen bloß darum: An Bekanntes, wenn auch Unvollständiges, aus den bisherigen Psychologien anzuknüpfen (die selten vollendete Seelenlehren, geschweige Geisteslehren sind), um Dir erstens zu zeigen: Daß man von Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit des Absoluten schweigen müsse, wenn man von einem dreieinigen Gotte im Sinne des positiven Christenthums nichts wissen wolle; und zweitens: daß Gott der Weltschöpfung nicht bedarf, um zur Selbstoffenbarung und zur Selbsterkenntniß zu gelangen. Denn die unmittelbare (durch sich selbst vermittelte) Anschauung Seiner als absoluten Princips coincidirt mit der realen Entgegensetzung und Gleichsetzung mittelst Emanation; wenn aber Gott

schöpft; so setzt Er nicht sein Wesen, das da nicht erschaffen, sondern schlechthin ist was Es ist *).

Wenn nun aber Gott sich selber offenbar ist vor und ohne alle Schöpfung; so entsteht nun freilich die unabweisbare Frage: Warum Gott doch noch erschaffen habe? In der Beantwortung derselben, hoffe ich, sollst Du gewiß den Schlüssel finden für das relative Seyn, in seinem räthselhaften Dualismus der Substanzialität des Geistes- und des Naturreiches und in der Synthese jener Antithese in der Menschenwelt.

Ist Gott vor aller Schöpfung sich selber offenbar gewesen, so kann die secundäre Offenbarung Gottes zunächst keinen andern Zweck haben als: Wesen außer Ihm offenbar zu werden. (Merke Dir aber wohl, daß ich sagte: zunächst, d. h. in Bezug auf Uns, als Vernunftwesen.) Diese Offenbarung an Andere involvirt also zugleich die Setzung anderer Wesen; d. h. Creation und Manifestation nach Außen stehen zu einander in dem Verhältnisse wie Mittel und Zweck, bedingen sich gegenseitig. Diese Offenbarung aber ist zugleich identisch mit Unterscheidung des Sich Offenbarenden als des Objects, vom Subjecte der Offenbarung, an das die Offenbarung geschehen soll. Diese Unterscheidung Gottes aber ist, wie alle Unterscheidung, ein Bejahen im Verneinen und ein Verneinen im Bejahen.

Und eine solche Unterscheidung kömmt nur durch Creation zu Stande — durch Setzung einer Substanz, die nicht absolute Substanz ist, denn nur in solcher begegnen sich Bejahung und Verneinung. Dieselbe Unterscheidung endlich muß als eine von Gott ausgehende That vollkommen, vollendet seyn. —

*) Hieher gehört die Anmerkung, im Anhange nach der 3. Beilage.

Vollendet aber wird diese Unterscheidung und Offenbarung **ad Extra** nur dann seyn, wenn sie der reale Reflex seiner Selbstoffenbarung **ad Intra**, ist, — d. h. wenn die drei Momente in jener (die da identisch ist mit dem absoluten Selbstbewußtseyn Gottes) sich auch in dieser Offenbarung wiederfinden *).

Du wirst stutzen: aber — laß Dir nur Zeit, ich will Dir schon Deinem Wunsche gemäß die Hand reichen, dadurch, daß ich Dich aufmerksam mache auf bekannte, aber nicht immer beachtete Thatsachen des forschenden Geistes. Denn wenn Gott selber die Schranken gegen all' und jede Confundirung gesetzt hat, so müssen sie doch irgendwo angetroffen werden.

Unter Anderm also, — was nöthigt den denkenden Geist, sich als Unwandelbares im Wandelbaren zu erkennen? — Der bloße Wechsel der Erscheinungen würde, meine ich, nicht hinreichen, wenn sich nicht die große Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf den Gegensatz von sogenannten Kräften reduciren ließe, und die eben deßhalb Grundkräfte genannt werden, weil sich nie die eine aus der andern gegenüberstehenden ableiten, wohl aber aus Beiden in ihrer Wechselwirkung sich alle anderen Erscheinungen im Leben des Geistes entwickeln lassen. Und eben dieser Gegensatz der sogenannten Grundkräfte nöthigt den Geist, über

---

*) Diese Motivirung der Creation (die sich auf die Idee von Gott als Liebe im Sinne einer moralischen Eigenschaft stützt) hat später einer andern Platz gemacht in der Schrift: Thomas **a scrupulis**, die mehr die Immanenz für sich in Anspruch nimmt, als jene. Aber auch diese hat einer andern weichen müssen in der Schrift: die **Just-milieux** in der deutschen Philosophie, die sodann im Euristheus und Heracles umständlicher besprochen worden.

denselben hinaus zu gehen, um selbst für Beide den gemeinschaftlichen letzten Grund aufzusuchen, den Er sodann im Gegensatze zu jenen, mit dem Worte Seyn, und da Er selber dieses Seyn als der Seyende ist, mit dem Worte Ich bezeichnet; welchem demnach auch jene sogenannten Grundkräfte der Receptivität und Spontanäität, als ursprüngliche Offenbarungs- oder Daseynsweisen inhäriren.

Derselben Procedur aber müssen wir uns auch unterziehen im Verständnisse der äußern Naturerscheinungen. So lange wir genöthigt sind, kraft unsers Selbstbewußtseyns, die Naturerscheinungen nicht als (willkührliche oder unwillkührliche) Productionen unsers Geistes anzusehen; sind wir auch genöthigt, für sie den letzten Grund nicht in Uns, sondern außer Uns, — in ihr aufzusuchen. Und so vindiciren wir auch der Natur ihr eigenes Princip sammt seinen Grundkräften, der Contraction und Expansion, als ursprüngliche Offenbarungsweisen, aus welchen sich zuerst die sogenannte Materie sodann das große Feld der Naturerscheinungen in allen drei Reichen begreifen läßt. Auf diese Weise nöthigte uns also überall im relativen Seyn der Gegensatz von Kräften als den nächsten Gründen für die Erscheinungen, über den Gegensatz hinauszugehen, um den letzen Grund in einer Einheit zu gewinnen, der sodann auch nicht unschicklich ein relatives Absolute genannt werden könnte.

Allein es ist nicht genug, daß wir der Natur ihr eigenes (selbstständiges) Princip zu vindiciren genöthigt sind; wir müssen dieses ihr Princip auch in wesentlicher Verschiedenheit von dem Menschengeiste als einem Principe statuiren, und zwar nach demselben Rechte, kraft dessen die Natur ihr eigenes Princip von Uns anerkannt wissen will. Gleichförmig und geregelt

ist der Gang der Natur im Großen und Ganzen. Jetzt wie vor Jahrtausenden stehen ihre Organismen da; der Einwirkung auf sie entspricht ein eben so bestimmter Gegendruck als Rückwirkung; nie bleibt die eine Grundkraft der andern ihre Mitwirkung schuldig. — Nicht so ist es in der Sphäre des Geistes.

Angesprochen wird zwar die spontane Kraft im Menschen von Dem, was die receptive ihr jedesmal zuführt: aber entsprechen muß sie dieser nicht. Aeußern muß sich zwar die active Kraft, nothwendig dazu aufgefordert durch die Receptivität für fremdes und eigenes Seyn: aber diese nothwendige Reaction ist nicht nothwendig ein Entsprechen, es kann auch ein Widersprechen seyn.

Und selbst in jenen Thätigkeiten des Geistes, die sich wie von selbst und ohne ihn zu machen scheinen, sehen wir bei aufmerksamer Beobachtung ein Princip walten, wovon wir keine lebendige Spur außer dem Kreise menschlicher Thätigkeit erblicken. Jede Begriffsbildung im Menschen ist, als ein Entsinnlichungsproceß, als ein Erheben über die Macht und den Einfluß des Sinnes nicht selten aufgestellt worden; und fürwahr auch in ihr verräth sich die Superiorität des Geistes über die Natur, wiewohl dieser bei der jedesmaligen formalen Begriffsbildung nur im Dienste der Natur steht, um diese in ihrem Streben zur Verinnerung zu unterstützen. Kurz: in wesentlicher qualitativer Verschiedenheit steht das Princip der äußeren Erscheinungen dem Princip der innern gegenüber. Freithätig nennen wir deßhalb den Geist, nothwendig die Natur. Und so wenig der Mensch die Erscheinungen der Natur für Kraftäußerungen seines Wesens, oder umgekehrt seine Thätigkeiten als Erscheinungen der Natur behandeln kann; eben so wenig kann er

das Princip der Natur sowohl wie seinen Geist als Princip, zu Thätigkeitsformen und Erscheinungsweisen einer andern dritten Substanz consequent umstellen.

Und thäte ers, so geschähe es nicht nur auf Kosten seiner Substanzialität, sondern auch seiner Persönlichkeit (Ichheit); in welcher jene sich eben als solche denkt (d. h. weiß), ein Vorzug, den er mit keiner auch noch so ausgezeichneten Individualität des Naturlebens theilt.

Ist aber der Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn gerettet; so treibt uns auch dieser Gegensatz der Substanzen über den Gegensatz hinaus, auf ein substanzielles Princip für beide; und es handelt sich nun um die richtige Bestimmung desselben. — Es unterliegt aber keinem Zweifel: daß der conträre Gegensatz zwischen den Substanzen des creatürlichen Seyns uns ohne weiters erlauben würde, den absoluten Grund von beiden als Synthese von beiden zu erklären, (da wir nämlich jenen nicht als Indifferenz von Freiheit und Nothwendigkeit aufstellen können, ohne die Substanzialität in beiden Gebieten des relativen Seyns aufzuheben, und dieselbe abermal zur bloßen Accidenz zu machen), wenn uns nicht bereits jene Synthese im relativen Seyn, in der Menschennatur, gegeben wäre, als Verbindung von Geist und Natur.

Ist der absolute Grund aber nicht Indifferenz, nicht Synthese des Gegensatzes; so ist er über beides, keines von beiden, — folglich ein Drittes als Substanz, zu welchem sich alle andere Substanzialität nicht als Accidenz und Modification, sondern als Setzung und freie Position verhält, d. h. als Creatur in wesentlicher Verschiedenheit vom Crea-

tor, die zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat: daß Gott sich unterscheide von jenen Wesen, an die Er als Andre von Ihm, sich offenbaren will.

So viel einstweilen als Lösung des Räthsels.

Du magst also, wie du siehst, in der Ausmittelung des Verhältnisses zwischen Relativen und Absoluten (wovon dieses bei aller Unbestimmtheit, doch ein gleich gewisser Factor deines Selbstbewußtseyns ist) vom relativen Seyn aufsteigen, oder umgekehrt, (Gott als absolutes Bewußtseyn voraussetzend) vom Absoluten zur Reconstruction des relativen Seyns herab steigen; immer wirst Du genöthigt seyn: Gott als eine dritte Substanz aufzustellen, die, in dieser göttlichen Substanzialität, so wenig Geist als Natur seyn kann, (so lang beyde, als creatürliche Lebensprincipe, gelten). Uebrigens versteht es sich von selbst: daß man Gott auch Geist nennen kann, theils insofern Gott mit dem creatürlichen Geiste unter einen Begriff gebracht werden kann, (inwiefern nämlich Gott und Geist darin übereinkommen, daß sie, im Gegensatze zur Natur, nichts Materielles sind); theils weil Gott und Geist unter dem Begriffe des selbstbewußten Seyns stehen. Erscheint der Begriff Geist dort als bloß negativ=; so erscheint er hier als positiv=bestimmt; aber doch nur in bloß formaler, d. h. rein logischer Beziehung, die noch gar nicht berechtigt: das Verhältniß zwischen Geist und Gott, als eines mit metaphysischem Gehalte zu behandeln.

Daher will Dich auch zum Schlusse dieses Schreibens ich noch auf ein ganz eigenthümliches Moment der Ausgeschiedenheit des Absoluten, oder besser der Incommensurabilität Gottes mit der Welt=Creatur (in substanzialer Beziehung) aufmerksam machen. Sie besteht darin,

daß Wesen und Form im absoluten Seyn mit dem Wesen und der Form im relativen Seyn geradezu im verkehrten Verhältnisse zu einander stehen.

Gott ist Einheit seinem Wesen nach, Dreiheit seiner wesentlichen Form nach; — die Weltcreatur aber (die Totalität des Relativen) ist Dreiheit in der Subsanzialität, nämlich: Geist, Natur — und Menschheit, — und Einheit in der Form oder Accidenz, denn jedes Princip in den drei Regionen des Weltalls kömmt zur Selbstoffenbarung, durch den Dualismus von Grundkräften und ihrer Wechselwirkung, wenn auch das Resultat hievon, der Gedanke, das Bewußtseyn, jedesmal ein anderes ist, wie das Seyn selber.

Man könnte demnach ohne Uebertreibung sagen: die Creatur ist der verkehrte, contraponirte Gott, und deßhalb eben Nicht-Gott, weil Gott sonst sein eigenes Wesen, durch einen innern Widerspruch mit diesem, hätte verkehren müssen. Dieser Widerspruch aber ist nicht denkbar, folglich auch nicht möglich. Und eben diese, — und keine andere Verkehrung des Verhältnisses zwischen Form und Wesen — ist zugleich geeignet: daß die Creatur, bei all ihrer wesentlichen Verschiedenheit vom Creator, sich doch als Werk Gottes, das die Spuren seiner hohen Abkunft trägt, d. h. als Ebenbild Gottes erkenne und schätze. Denn — kann die Creatur als solche das Wesen Gottes mit Gott nicht gemein haben; so hat sie doch in der Wesensverschiedenheit, die Form (den **Modus existendi**) mit Ihm gemein, (so weit dies möglich ist, wenn die Form, als Offenbarung des Wesens, auch die Verschiedenheit desselben mit offenbaren muß). Und das finden wir, wir mögen die Welt in ihrer Totalität, oder in ihrer Einzelheit auffassen.

So ist in letzter Hinsicht jede Substanz ein Lebensprincip, und als dieses der letzte Grund von einer bestimmten Summe von Erscheinungen, d. h. ein relatives Absolute mit einem relativen Universum. Eben so gelangt jede Substanz zu ihrer Selbstoffenbarung — wird wissendes Seyn — oder — was dasselbe — jedes Princip wird sich subjectobjectiv auf eigene Weise, die jedesmal eine formale Trinität, als Lebens-Form desselben bildet.

In erster Hinsicht aber steht das creatürliche Seyn als eine Trias von Substanzen vor uns, in der der Mensch gleichsam als Geist des Universums, Geist und Natur als Antithese voraussetzt, und insofern auch als Synthese von Beiden ausgeht. Ist Dir, lieber Thoms! nie die Stelle in dem Römerbriefe des Weltapostels aufgefallen, die (C. I. v. 19) da lautet: „Was von Gott erkennbar ist, das ist ihnen (den Heiden) kund geworden — — Gott hat es ihnen kund gethan. Denn das Unsichtbare Desselben wird in der Weltcreatur aus den Wirkungen erkennbar, angeschaut, wie auch Dessen ewige Macht und Gottheit; so, daß sie keine Entschuldigung haben. Denn da sie Gott erkannten, haben sie Ihn doch nicht geehrt und gehuldigt; sondern sie verstiegen sich in ihren eitlen Gedanken, und verfinstert ward ihr unverständiges Herz. Weise sich nennend sind sie Thoren geworden." —

Und — ist sie Dir aufgefallen — warum denn? Vielleicht darum, weil ihm, der so wenig ein gemeiner Fischer, wie ein gemeiner Denker vor seiner Berufung war, der Gedanke von dem Weltganzen als primitiver Offenbarung der Gottheit in ihrer Dreieinigkeit, eben so vor seiner tiefsinnigen Seele gestanden seyn mag, wie der Gedanke von der Auser-

stehung alles Fleisches, zu der er sich schon als Pharisäer bekannte. Doch dem sey, wie ihm wolle. Dieser Stelle aber verdanke es, ganz besonders aber gewissen Worten in ihr, wenn Du von Heute an Deinem Onkel etwas zu verdanken haben solltest. Vor Allem aber gib Gott die Ehre, der solche Schlüsselgewalt auch fürs Gebiet der Wissenschaft jenen Menschen gegeben hat, die Er als Gefäße auserwählt, seinen Namen, den Einzigen, den Erhabenen über alle Namen, unter die Heiden zu tragen. Und nun wollte ich schließen, aber so eben fällt mir ein: daß ein Umstand in diesem meinem Briefe Dir den Genuß sowohl als das Verständniß stören könnte.

Ich habe in diesem Briefe zuletzt von der Einheit der göttlichen Wesenheit gesprochen, aber auch an einer früheren Stelle von der realen Objectivirung der Einen Wesenheit sowohl in der zweiten als dritten Person, folglich von einer Dreiheit oder triplicirten Existenz einer und derselben göttlichen Substanz. Und dieser scheinbare Widerspruch könnte Dir einerseits das Verständniß erschweren; so wie andererseits der Gedanke an den Tritheismus in Dir die Besorgniß für die Orthodoxie des Oheims erregen könnte. Allein, Der ist noch kein Tritheist oder christlicher Polytheist, der die Eine göttliche Substanz nach den zwei Momenten der Objectivirung im absoluten Selbstbewußtseyn wiederholt gesetzet, festhält; sonst müßten Augustin und Leibnitz auch Tritheisten gewesen seyn.

Du wirst Dich noch auf eine Randglosse in der Theologie von Leibnitz zu erinnern wissen, die den Uebersetzern und Commentatoren eben so viel zu schaffen macht, als den Lesern.

Sie lautet: „Sunt ergo tres substantiae singulares, relatio una absoluta, quae illas complectitur.“ Ich muß

gestehen, wenn ich diese Stelle in dem Texte der Leibnitzischen Theologie eingetragen vorgefunden hätte, daß sie mir vormals sehr anstößig gewesen wäre; jetzt aber ist sie mir sehr lieb und angenehm, und zwar, weil sie über eine Stelle in der Schrift des heil. Augustinus: De Trinitate, Licht verbreitet. Augustin wirft im siebenten Buche dieser Schrift unter Andern die Frage auf: Warum wir nicht eben so sagen, es gebe drei Götter; wie wir eben sagen, es gebe drei göttliche Personen? Und Augustin findet die Ursache hievon in einer pädagogischen Maxime der Kirche, die diesen Sprachgebrauch nothgedrungen einführte und festhält.

Die Stelle lautet Cap. 4 wörtlich so: „**Cum enim conaretur humana inopia, loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet, timuit dicere, tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus, non esse tria quaedam, non poterat dicere, quia Sabellius, quoniam dixit, in haeresim lapsus est.**"

Dieser Ansicht Augustin's stimmten später viele und große Theologen, von Petrus Lombardus bis auf Thomas von Aquin, bei, dem aber die Behauptung Augustin's, daß dem Begriffe der Persönlichkeit, als solchem, auch der Begriff der Substanz und Wesenheit zukomme, nicht zusagen wollte; vor der Hand zwar nur aus dem oberflächlichen Grunde, daß dadurch den Häretikern nur das Heft in die Hände gegeben werde, die katholische Lehre als eine heidnische zu verleumden. Merkwürdig in dieser Beziehung ist eine Stelle in der Dogmatik des gelehrten Petavius, der dem großen Thomas unter die Arme greifen will in Bezug auf ein Hauptargument von Seite Augustins für seine obige Behauptung von der Dreiheit der Substanzen in der Gottheit. Augustin

sagt: „Si in Deo persona solummodo ad alterum, et non ad se dicatur, (i. e. relationem per se significet); pronuntiandum quoque est: Pater est persona filii, et filius persona patris, quod absurdum videtur.

Darauf erwiedert nun Petavius (lib. IV. cap. 12 de Trinit). beiläufig: Augustin habe vergessen, daß das Wort Person in Bezug auf Gott nur uneigentlich gebraucht werde, da es eigentlich und ursprünglich nur von Creaturen gelte; und in der letzten Beziehung enthalte die Persönlichkeit freilich nicht etwas bloß Relatives, sondern habe absolute Geltung, — aber keineswegs in der Uebertragung des Wortes auf Gott.

Wer hat nun richtiger gesehen, Augustin im VI. Seculum oder Petavius im 18. Jahrhunderte? Und wer von Beiden hätte weiter sehen können? Auf fremden Schultern stehen ist sehr vortheilhaft, um weiter als Andere zu sehen; aber die Hauptsache bleibt doch immer die natürliche Schärfe des Gesichts, und diese besaß St. Augustin im seltenen Grade. Hätte Petavius nicht auch sagen können, ja sollen: daß der Gedanke von Wesen oder Substanz, auch nur uneigentlich auf Gott angewendet werde?

So fand er auch das Bild der Dreieinigkeit Gottes im Innern des Menschen darin wieder: daß der Mensch ist, daß er erkennt sein Seyn, und daß er dieses Seyn und dieses Erkennen liebe. (Civitas Dei lib. XI. 26). Andere nach ihm fanden es viel bequemer: In den sogenannten Seelenkräften, ohne Rücksicht auf ihr Princip, ausschlüßlich das Ebenbild Gottes im Menschen zu suchen; aber auch hier findet die Frage Statt: Wer stand der Wahrheit näher? Diese und ähnliche Fragen sollen Dich aufmerksam machen auf die große Aufgabe der Theo=

logen in unserer Zeit, die darin besteht: das alte Kreuz des Verstandes, aus einem Schandpfahle in ein Ehrenzeichen des freien Geistes zu verwandeln, der seine Auctorität und Autonomie im Gebiethe der Ergründung alles Gegebenen, ebenfalls von Gottes Gnaden besitzt.

Und der große Apostel (Du verzeihst mir schon, wenn ich abermal auf ihn zu sprechen komme) sagte: „**Spiritus Dei scit, quae sunt in Deo, et spiritus hominis, quae sunt in homine.**“ Was gilts: er hätte zu seiner Zeit das Verhältniß der Philosophie, als einer profanen Wissenschaft, zur Theologie oder selbst das der speculativen zur bloß positiven Theologie richtiger und lieblicher angegeben, als mancher Doctor Theologicus in unserm speculativen Jahrhunderte, der im Menschengeiste zur Stunde nichts bessers erblickt, als den Formenträger, dem das Materiale für sie ausschlüßlich von Außen her, gegeben werden muß. Fürchte aber deßhalb nichts für die Orthodoxie — Deines Oheims, der da glaubt: daß Rathschlüsse Gottes, so lang sie in ihm als Gedanken weilen, vom Geiste des Menschen allerdings nicht gewußt oder errathen werden können; wohl aber wenn jene Gedanken realisirt vor Uns dastehen, wie die geschaffene Welt und auf dieser das Kreuz, als astronomisches Zeichen unserer Erde.

Geschrieben am Charfreitage.

Peregrin,
Pfarrer zu Kirchfels.

Zwölfter Brief.

Mein theuerer Oheim, lieber Vater!

Der Gerettete küßt zuerst die rettende Hand, bevor er den Blick über diese hinauf zum rettenden Arm aus der Wolke erhebt.

Dasselbe that auch ich im Geiste, als ich am Ostermontage Ihren mir ewig theuern Brief gelesen hatte. — Ich kann ohne Uebertreibung sagen, daß Sie sich, theurer Oheim! mittelst Ihres Schreibens zu mir gesellten, wie der Herr einst zu den nach Emaus wandernden trostlosen Jüngern. Sonderbar genug, — es wollte dieses Jahr für mich gar nicht Ostern werden, wiewohl von allen Seiten Osterfreuden von Himmel und Erde auf mich einstürmten. Ich fühlte schon seit meinem vorletzten Briefe eine Schwere auf meinem Geiste, wie die eines Grabsteines; — ich hoffte Befreiung davon freilich nur von Ihrer milden Hand; aber doch auch einige Erleichterung von der bevorstehenden Osterfeier, — aber es ging mir nicht besser, wie den ungläubigen Jüngern. Ans Ohr schlug zwar das hehre Geläute der Auferstehungsfeier, — aber zum Herzen konnte es nicht vordringen. Ich könnte meine Stimmung vergleichen mit der Melodie des alten Auferstehungsliedes: „Der Heiland ist erstanden, befreit von Todesbanden," in welchem der Schreckenston der Weltgerichtsposaunen vor der allgemeinen Auferstehung den Jubel dämpft, sowohl derer, denen ihre

Erlösung aus der hundertjährigen Schmach und Lüge der Weltgeschichte nahet, die jetzt selbst ihrem Richter vorgeführt wird; als auch derer, die diesseits in der Zeit in dem Triumphe des Erstlings der Auferstehung zwar auch ihre Auferstehung, aber in Furcht und Zittern feierten in der Ungewißheit: ob diese eine zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode seyn werde. In ähnlicher Stimmung befangen ergriff ich am Ostermontage meinen Wanderstab, um mein Emaus in der freien Natur aufzusuchen, in keiner andern Begleitung, als in der des Dichters Klopstock's, um mit ihm in das Auferstehungslied der Natur einzustimmen. — Und siehe da! — der Steig, der mich auf dem kürzern Wege auf die Anhöhe des Gebirgrückens von N. führen sollte, führte mich dem bekannten Boten entgegen, den Sie an mich mit dem Ostereie abgesendet hatten, und der gleichfalls den kürzern und beschwerlichern Weg eingeschlagen hatte, um zum Gottesdienste in der Stadt zurecht zu kommen. Eilends war der Friedensbote erbrochen, gierig gelesen, — aber spät und langsam in seine Falten gelegt und geschlossen, denn auch ich konnte sagen: „Brannte nicht unser Herz, als er uns die Schrift eröffnete!" — Hier aber, welche Schrift! — die große Hieroglyphe, die zwischen Erd' und Himmel ein riesenhafter Kron- und Armleuchter herabhängt, der Tausende blendet, Tausende erleuchtet, je nachdem ihr Geistesauge, sey's durch eigene, sey's durch fremde Schuld, krank oder gesund ist. — Nun aber Vater und Oheim! (jenes dem Geiste, dieses dem Geblüte nach) kann ich ein Hallelujah rufen, wie ich nie eines mitgerufen habe, denn der Stein ist weg, das Grab ist leer, — der Stein, den die kalte Schule auf das glühende, nach Einsicht in die Wahrheit dürstende Herz gewälzt hatte, indem sie ihm von der einen Seite zuruft: Das Nichts ist das Kreuz des Verstandes, der, als freigeboren, die Schmach des Kreuzes dem Sklaven überläßt; — von der andern Seite: Im Absoluten als Uebervernünftigen kann weder das Vernünftige noch das Sinnliche (als Vernunft-

loses) begriffen werden. Im Absoluten begreifen wir nichts, und in der Schmach des vom Gefühlsglauben erdrosselten Verstandes müsset ihr euere Vernunft zu Ehren bringen! — O wie oft war ich nahe daran, nach dem Vorspiele Vieler meines Gleichen den Sprung in das Zaubergewinde jener Riesenschlange zu thun! Führt das Begreifen nothwendig zum Pantheism, hieß es, nun wohlan, ich thue was ich nicht lassen kann! und geschehen war bei Vielen der Schritt, und vielleicht auf Immer. Denn entschiedener Wille und seine That, scheint mir, schließt auch im Denken, wie im Handeln, das Thor des Rückzugs hinter dem Denker auf ewig zu, und der Blick des sonst gewandten Geistes versteinert sich in der Anschauung des Medusenhauptes seines Systems.

Und gibt es wahrhaft eine so traurige Wirklichkeit, — welchen Dank bin ich Ihnen schuldig, der Sie als Schutzgeist mir so lange warnend zur Seite gingen, bis Sie mir die Leuchte des Verstandes, angezündet am Urquell des Lichtes, reichen konnten! Während die eine Partei das relative Seyn in seinem Gegensatze und in seiner wesentlichen Verschiedenheit von Geist und Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit, in und aus dem Absoluten allein dadurch zu begreifen wähnt: daß sie jenen Gegensatz selbst als Täuschung und Lüge des reinen Bewußtseyns erklärt, und so die freie Persönlichkeit der Intelligenz hinschlachtet, (ein wahrhaftiger Götzendienst in der Speculation, der Opfer, schrecklicher als die alten Menschenopfer, heischt); — — und während die andere Partei, der Intelligenz die Augen aussticht, und damit der Freiheit ein Opfer bringt, und dem Absoluten, weil aus diesem die Freiheit nicht begriffen werden könne, indem eine bedingte Freiheit ein Widerspruch sey; wie gesagt: — während das rechts und links im Heerlager der Speculation geschieht, führen Sie mich, wie der Engel Gottes den gefangenen Petrus, durch die Schildwachen Herodes,

hinaus unter den freien blauen Sternenhimmel der Natur, hinaus auf die Gassen der heil. Stadt, ohne Fußeisen, mit freiem und gerüstetem Fuß. „Wahrlich, so hat mich sein Engel gerettet," hieß es damals, und jetzt: „**Quam speciosi pedes evangelizantium – evangelium pacis.**"

Gott ist ein Vater des Lichtes, und seine Kinder sollten nicht Kinder des Lichtes werden? nicht im Lichte wandeln dürfen; wenn auch im Morgenrothe des Glaubens, das uns eine Sonne hinter den Bergen der Zeit mit Gewißheit verspricht? Ich hatte kurz vor dem Empfange Ihres Briefes die herrliche Ode: das große Hallelujah gelesen.

„Ehre sey dem Hocherhabenen, dem Ersten, dem Vater der Schöpfung!
Dem unsere Psalme stammeln,
Obgleich der wunderbare Er
Unaussprechlich, undenkbar ist."

Und diese Poesie und ihre Philosophie traten nun in mir in eine sehr trauliche Unterredung miteinander, und zwar über das Wesen und die Eigenschaften des Einzigen, Dem alle Wissenschaft und alle Kunst dienen soll — Gottes.

Allerdings stammeln Ihm unsere Psalmen — aber sie stammeln Ihn nicht, denn sie müssen Ihn ganz bestimmt nennen Den, Der da ist, und doch nicht ist, was die Weltcreatur in ihrer antithetisch-synthetischen Gliederung ist. Er wird von Uns das Seyn durch und aus sich genannt, insofern wir Uns weder als Seyn noch als Daseyn, durch und aus finden. Er ist als Seyn durch sich auch sein Wissen durch sich — seine Selbstoffenbarung, und in dieser der Dreieinige und als dieser die ewige Liebe, in der Er sich selber und Alles, was in Ihm liegt, geliebt.

Er ist in dieser ewigen Form seines Wesens der Unveränderliche und Unendliche, weil der Unbedingte und Unbeschränkte, da sein Selbstbewußtseyn nicht ein später in Ihm eingetretenes, welches sein Seyn als bewußtloses zur Voraussetzung hätte; wie dies bei creatürlichen Geiste der Fall ist, der sich in seinem Daseyn und Seyn anhängig findet, und deßhalb sich dort den Beschränkten, hier den Bedingten nennt.

Er ist demnach, wie der Dichter singt, allerdings der Undenkbare (Unbegreifliche), insofern der Gottesgedanke in Uns (die Idee von einem selbstbewußten Absoluten) zwar nach Denkgesetze des sogenannt zureichenden Grundes in unser Selbstbewußtseyn eintritt, jedoch ohne daß das Object jener Idee unter jenem Gesetze stünde und so aus ihm begriffen werden müßte. Jenes Gesetz steht umgekehrt unter Ihm, da nur der creatürliche Geist es ist, der jenes Gesetz als solches formulirt, indem sein Sich (als seyend) Denken (Wissen) nichts anders ist, als Sich als Ur-Sache, die sich selbst bethätigt, finden. Gott ist demnach der unbegreifliche Anfang alles Begreiflichen aus Ihm — oder — als Urgrund von Allem außer Ihm, der Grund Seiner selbst als des Dreyeinigen (causa Sui = Aseität); der aber als dieser Grund keinen andern zur Voraussetzung hat, und darum auch der Ungrund genannt wird.

Er ist auch ferner der Unaussprechliche, insofern die Qualität seines Wesens (Substanz) so wenig positiv erkannt, als benannt werden kann. Wie soll auch die Qualität jenes Wesens bezeichnet werden, das eben so die Freithätigkeit unsers Geistes, wie die Nothwendigkeit der Psyche schlechthin von sich ausschließt, und weder als die Indifferenz Beider gedacht werden kann, wenn jenes Wesen als qualitativ von Beiden ver-

schieden gedacht werden soll; noch als die Synthese Beider, so lang im creatürlichen Daseyn jene Synthese sich vorfindet.

All die bisher aufgezählten Eigenschaften (Attribute) können absolute genannt werden, insofern als sie durch die Betrachtung der Gottheit als solcher, d. h. abgesehen von ihrer Schöpferthätigkeit, gefunden werden; keineswegs aber insofern, als der Denkgeist dabei von Sich selber, nach Wesen und Form schlechthin abstrahiren könnte; wie dieß der Fall etwa wäre, wenn die Gottesidee als eine angeborne ursprünglich in ihm sich vorfände, und welche der Geist nur zu analysiren brauchte, um ihren Inhalt, die Attribute der Gottheit, in seine Gewalt zu bekommen. Es würde im Gegentheile dem Denkgeiste so wenig einfallen: die Form des Absoluten auszumitteln, wenn er nicht zuvor schon die Unterscheidung in Sich nach Wesen und Form (Seyn und Daseyn) vorgenommen hätte; so wenig als in ihm der Gedanke des Unbedingten eingetreten wäre, ohne und vor dem Gedanken des Bedingten Seyns, als welches er sich nothwendig denken muß, so lang er seine Beschränktheit (Abhängigkeit im Daseyn) nicht aus dem Auge verliert.

Unter den absoluten Eigenschaften werden nun einige affirmative, andere negative genannt, welcher Unterschied aber nicht die Sache selber, wohl aber ihre sprachliche Bezeichnung, angeht. Werden nämlich negative Momente im Leben der Creatur abermal negirt; so gibt diese doppelte Negation allerdings eine Affirmation. Wenn aber jene Momente ursprünglich positiv ausgedrückt wurden; so kann die spätere Affirmation durch doppelte Negation nur negativ ausfallen; affirmativ dagegen,

wenn dieselben Momente als solche schon, negativ ausgesprochen wurden. So ist z. B. die Unendlichkeit die negative Bezeichnung negirter Endlichkeit als positiver Bezeichnung einer Negativität (der Abhängigkeit eines Seyns und Daseyns); affirmativ bezeichnet aber heißt sie Aseität. So ist ferner die Allwissenheit die positive Bezeichnung von der Negation der Zeitlichkeit unsers Wissens; eben so die Allgegenwart die positive Bezeichnung der Negation der Räumlichkeit derselben Thätigkeit, und Ewigkeit ist der Inbegriff beider Bezeichnungen; er schließt daher auch die Thätigkeit des Unendlichen nach Zeit- und Raum-Form in sich ein, keineswegs also beide Formen von sich schlechthin aus.

Ich habe mich bei den absoluten Eigenschaften mit Fleiß länger verweilt, um Ihnen, lieber Onkel! alle Furcht vor meinem Zweifel an Ihrer Orthodoxie zu benehmen; weil Sie äußerten: die triplicirte Existenz einer und derselben Substanz könne in Mir den Gedanken an den Tritheismus, diesen Polytheismus im Christenthume, hervorrufen.

Das Selbstbewußtseyn Gottes, ist als sein ewiges Factum in Ihm und Gott nicht ohne dasselbe zu denken. Es ist das Eine, göttliche Wesen, das, weil Es ist, in zwei verschiedenen Lebensmomenten seine vollendete Gegenständlichkeit (Subjectobjectivität) und darin seine vollständige Selbsterkenntniß aus sich producirt. Daß aber jene Momente zugleich Substanzen involviren, das darf mich nicht kümmern; so lang ich mich darum kümmere: daß das Absolute als Intelligenz und nicht als blindes Princip, der Quell des Weltalls sey.

Auch darum darf ich mich nicht kümmern: daß Andre sogleich die Würde und den Werth der historischen Offenbarung als Aufschluß über Gottes Daseyn, beeinträchtigt wähnen; wenn der Theologe von der Idee des Absoluten im Denkgeiste ausgeht, um überzugehen auf die Attribute der Gottheit. Es gereicht diesen Sionswächtern zu keiner Ehre, sowohl vom Menschengeiste, als von der Gottesidee in ihm keine bessere Vorstellung zu haben, als die vom Träger einer Ahnung, die sie aber als leere Form ansehen, die ihren Inhalt erst von Außen her durch die secundäre Offenbarung erhalten könne. Sie erklären hiemit die Form als ein Unbestimmtes, das Materiale aber als ein Bestimmtes, und sind insofern allerdings weder alte noch neue Kantianer.

Von den absoluten Eigenschaften wurde ich nun hinübergeführt in das Gebiet der relativen.

„Der auch den Staubesbewohnern gab zu seyn,
Und selig zu werden durch Ihn!"

sang der Dichter. Und der Philosoph erwiedert: Ist Gott sein ewiges Selbstbewußtseyn, so ist die Weltwerdung kein Act in seinem Bewußtwerden um zu Sich Selber zu kommen.

Wohl — wenn der Absolute aber sich Selber genug war, was konnte Ihn bewegen, aus sich hinaus zu gehen? Und da der Grund hiezu nur in Ihm seyn konnte, da außer Ihm Nichts war, — wie heißt nun der Grund in Ihm? — Aber — von einer Sonne zur andern, von einem Pole zum andern all' ihrer Planeten erschallt die Antwort: Liebe, das Leben in Andern als Leben des Dreieinen, und darum auch

das Leben für Andre, die noch nicht sind, weil sie nicht aus und in Ihm sind; sondern durch Ihn sind, was sie seyn werden.

„Und des Erzengels niedergeworfene Kron
Und seines Preisgesanges Wonne tönt es"

Liebe hat erschaffen — ohne daß sein Leben dadurch erhöht und seine Seligkeit gesteigert würde. Denn das müssen wir denken, so lange wir denken und nicht faseln wollen, daß eine absolute Kraft auch eine absolute Seligkeit ist, in und durch die absolute Kraftäußerung. — Ich muß Ihnen, lieber Oheim! vor dem ich kein Geheimniß habe, gestehen, daß ich an dieser Stelle meiner Contemplation mich zu schämen anfing, da mir einfiel: wie oft ich Tage verlebt habe, wo ich nicht meine Knie gebeugt vor Dem, Der mich ins Daseyn gerufen, um mich Theil nehmen zu lassen an Seiner Seligkeit, ohne daß durch meine die Seinige vermehrt werden könnte! — Doch ich vergesse, daß ich weiter will. So wie nun die Liebe der Möglichkeitsgrund der Creation ist: so ist Allmacht und Allweisheit der Wirklichkeitsgrund derselben. Und wie jene, so werden auch diese nur in der Schöpfung offenbar, und zwar: die Allmacht in der Setzung jeglicher Substanz, — die Weisheit aber in dem durchgeführten, d. h. vollendeten Schöpfungsfactum, insofern dieses eine Offenbarung Gottes an andere Wesen als Er ist, und deßhalb auch eine Unterscheidung Beider seyn soll; diese aber, wie jene die Unmöglichkeit einer Confundirung der Creatur mit dem Creator in sich tragen müssen; so weit nämlich die Creatur in ihrer Totalität eine Thatsache Gottes ist.

Jene Allmacht aber und Allweisheit, wird von Uns als Allgegenwärtigkeit und Allwissenheit vor-

gestellt; insofern derselbe Wille allein, der die Wesen ins Seyn gerufen, (und sonst nichts) dazu gehört, um dieselben im Seyn und Daseyn zu erhalten; und weil Er sie erhält, ihnen auch, kraft jenes selbstbewußten Willens gegenwärtig ist, d. h. sie trägt in seinem Selbstbewußtseyn. Diese Allgegenwart aber ist nicht zu verwechseln mit jener Gegenwart, die in einer Mittheilung des göttlichen Wesens an den Geist besteht, und die Vermählung Gottes mit dem Geiste genannt wird, die der Zweck seiner Liebe ist, und der, wenn er auch, ohne und vor aller Gegenliebe der Creatur, realisirt würde, sich doch nicht ohne Gegenliebe erhalten, und, als vereitelt durch die Creatur, von ihr allein wieder erworben werden könnte. Dadurch aber, daß sich Gott in seiner Liebe in dynamische Reactionsverhältnisse mit der Creatur einläßt, erhält seine Liebe, bald den Namen der Gerechtigkeit bald der Erbarmung, und in Verbindung Beider, den der Heiligkeit. Erbarmung ist Liebe, als ursprünglich zuvorkommende Action, Gerechtigkeit ist Liebe, als Reaction gegen Wesen, die in ihrer Freiheit sich sowohl für als gegen Gott entscheiden können, und sich entweder für oder gegen ihn entscheiden müssen. Beide kommen Gott als Weltregenten zu, denen man noch beizuzählen pflegt, die sogenannten moralischen Eigenschaften der Wahrhaftigkeit, der Gütigkeit und Gnädigkeit. Uebrigens ist es heut zu Tage nichts Seltenes: daß selbst Theologen die Liebe Gottes erst zur Sprache bringen, bei den Eigenschaften, die Gotte als Weltregenten (neben ihm als Schöpfer und Ordner des Weltganzen mit eigenen Attributen) zukommen, und aus dem Grunde: weil von der Liebe, ohne ihren Gegenstand keine Rede sein könne; dieser aber erst in und mit der Welt, eintrete. Als Zweck der Liebe stellen diese Unitarier überdieß auf: die Realisirung des Gottesreiches in Wahrheit, Sittlichkeit

und Seligkeit, wodurch Gotte die Prädicate des Wahrhaftigen, Heiligen und Allgütigen (als Beseeligenden) erst zu Theil werden. Uebrigens versteht sichs von selbst: daß dieser Allgütige, Niemanden als Sich selber, in der unendlichen Zersplitterung (Dicemtion) seines Wesens in der Welt beseeligt, und daß wie diese ursprünglich durch Emanation seines Wesens eingetreten, so auch nur im Daseyn erhalten werden kann, durch sogenannte fortgesetzte Schöpfung, eigentlich aber durch Emanation.

Wo aber jetzt noch, wie in der Scholastik einst, behauptet wird: daß das Erschaffene nur erhalten werden könne, durch Fortsetzung (d. h. Erneurung) des schöpferischen Actes; da sucht man sich über die geoffenbarte Idee von der Schöpfung aus Nichts, immer noch zu verständigen mittelst dem Begriffe der Zeugung, die entweder dem Leben der Physis, oder dem Leben des Absoluten (zufolge der historischen Offenbarung) anheimfällt. Die Physis aber, selbst als Psyche, schöpft so wenig, als Gott seinen Sohn, und Beide den heiligen Geist erschaffen.

Aus den relativen Eigenschaften ist zugleich ersichtlich: daß einige unter ihnen universelle oder nothwendige, andere besondere oder zufällige genannt werden könnten; nicht als ob es in Gott als solchem etwas Zufälliges geben könne, sondern insofern die Reaction in Gott, als Thathandlung, von der willkührlichen Action der Creatur bedingt ist. So viel aus meiner Contemplation an Ihrer und des Dichters Hand, — die aber ganz anders endigte, als sie begonnen. Ich kam mir vor wie Moses, als er mit den Gesetztafeln in der Hand vom Berge herabstieg, und den Hexentanz seines Volkes um das goldene Kalb gewahrte, ihre Führer selber

nicht ausgenommen. Es fiel mir ein: daß unsere Glaubenshelden in einer Philosophie, die doch, um sich zu vollenden, an den Glauben sich gewendet, nichts destoweniger die Lehre von den Eigenschaften Gottes eine logische Symbolik einen sehr erlaubten Antropomorphismus heißen, so lange er nur, wie sie sagen, von Allem gereinigt auftrete, was er aus der menschlichen Sphäre als Beschränkung in sich aufgenommen. Ich möchte sagen: Sie sehen das Reden von den göttlichen Eigenschaften für den Waldgesang des Menschen an, den er bei der fixen Idee, die er von Gott hat, nun einmal nicht verlernen kann, und der ihm oft dumme Streiche spielt, da nämlich wo er schul- und kunstgerecht singen will. Schulgerecht aber und kunstgemäß sprechen sie von Gott als dem reinsten Geiste, als der höchsten Vernunft, als der unumschränktesten Freiheit, — und das ist für sie keine logische Symbolik, sondern ein metaphysisches Glaubenssymbol, das Gott selbst in das Herz des Menschen gegraben habe: indem das jene Ideen begleitende Gefühl, unaussprechlich beseligend sey. Wer deßhalb auf jenes Symbol nicht schwört, besonders aber darauf: daß Gott nach dem Sittengesetze die Welt regiere, der hat nicht bloß seine Stelle auf der Gelehrten-Bank, sondern selbst unter den freien Hintersassen in dem Gebiete der Philosophie Sitz und Stimme verloren. Das aber nenne ich das goldene Kalb, das die Phylosophie nicht aus Egypten geführt hat, sondern das ihr ist mitgeführt worden als Ueberrest des alten Götzendienstes, der seiner Hände Werk auf den Altar Gottes stellt.

Denn es ist bloß Spiel und Sache des combinirenden Verstandes, die heterogensten Dinge unter Einen Hut zu bringen, wie z. B. Gott und die geistige Creatur, insofern beide entweder der nothwendigen Natur gegenüberstehend gedacht werden unter

dem negativen Ausdrncke des Immateriellen; oder weil von Beiden, die Persönlichkeit praedicirt wird. Und gegen diese und ähnliche Manipulationen der Reflexion läßt sich nicht nur nichts einwenden, wenn sie bleiben, wohin sie gehören; sie sind sogar oft nothwendig, allein als metaphysische Function des begründenden Verstandes dürfen sie nicht behandelt werden. Denn mit demselben Rechte, als sich in der Reflexion zwischen den drei Größen: Gott — Geist — Natur, die ersten zwei der Natur gegenüberstellen, und demnach unter den Begriff der Immaterialität bringen lassen; mit gleichem Rechte lassen sich auch Gott und Natur dem Geiste gegenüberstellen, und unter Einem Begriff: der Nichtgeistigkeit (Natur) fassen. Wenn man nun aber aus dieser logischen Operation als Wahrheit mit objectiver Realität erheben wollte: Gott sey die reinste Materie, wie zuvor behauptet wurde: Gott sey der höchste Geist; so sieht man handgreiflich: daß widersprechende Prädicate Einem und demselben Subjecte beigelegt werden, und daß folglich die ganze Manipulation auf beiden Seiten kein metaphysisches Resultat begründen könne, wiewohl sie im Nothfalle (der bei Zuhörern von geringer Fassungskraft gewöhnlich gegeben ist) als logische Symbolik gebraucht werden kann. Unter gleichem Nothrechte und gleicher Nothwehr läßt sich auch von Gott die höchste Vernunft und Freiheit prädiciren; — aber man unterlasse, den Gott des Christenthums unter das Sittengesetz zu stellen, wie einst das Heidenthum seine Götter (den Vater derselben sogar nicht ausgenommen) unter das unerbittliche Factum stellte. Das Sittengesetz von seiner objectiven (göttlichen) Seite, erwächst auf der Basis des dynamischen lebendigen Verkehres Gottes mit der freien Creatur, welcher Verkehr von Gott ausgeht und auf ihn zurückgeht; (obschon nicht bestritten werden kann: daß diese Seite eine subjective zu ihrer Voraussetzung habe, in wel-

cher der Geist zu sich in Beziehung tritt, die im Selbstbewußtseyn beginnt, und in der Forderung desselben an Ihn endigt: Sich als den in jeder Beziehung zu behaupten, als den er sich im Selbstbewußtseyn gefunden, d. h. als den von den Leben der Natur wesentlich verschiedenen, Freithätigen). Jenes Verfahren wäre allerdings ein Andropomorphismus, den keine Metaphysik als die semipantheistische rechtfertigen könnte. Es gibt aber auch einen Andropomorphismus, den die Metaphysik nicht umgehen kann und rechtfertigen muß, und dieser beruht auf dem Theomorphismus der Creatur, und vorzugsweise der freien Creatur, niedergelegt in dem Satze: daß die Creatur die Form Gottes trage, da sie als solche das Wesen Gottes in sich nicht tragen kann. Ist aber die freie Creatur Gottes Ebenbild; so müssen sich allerdings in Jener Vergleichungspuncte vorfinden lassen, die zu Resultaten von metaphysischem Gehalte führen, wenn die gehörige Umsicht dabei beobachtet wird; diese aber ist noch keineswegs beobachtet, wenn die Elemente des Ebenbildes in bloß quantitativer Verschiedenheit, d. h. in bloßer, wenn auch höchster Steigerung, in Gott hineingetragen werden. So wird z. B. durch die bloße Steigerung des creatürlichen Bewußtseyns nie die Idee des göttlichen Selbst-Bewußtseyns gewonnen; diese tritt allein mit der Idee des Absoluten im selbstbewußten Geiste ein, wenn dieser sich das Seyn durch sich, auch als Wissen durch sich, denkt und denken muß, weil er sich selber als sich wissendes Seyn besitzt.

So wird gleichfalls, im Vorbeigehen sey es gesagt, durch die bloße Steigerung der Zeit noch keine Ewigkeit gewonnen; so daß man sagen könnte: Gott habe von Ewigkeit erschaffen. Denn ist die Creatur wesentlich ein Anderes als Gott; so verliert die Frage: Wann Gott die Creatur gesetzt habe, alle metaphysische Wichtigkeit. Denn wann er sie

immer ins Daseyn gerufen haben mag; so ist doch mit ihm die Creatur nicht coätern, nicht coätan, weil sie ein integrirender Theil seines Wesens so wenig ist, als gedacht werden kann, das aber ist die ontologische Hauptsache.

Uebrigens ist es keine seltene Erscheinung, daß den scharfsinnigsten Köpfen ihre eigenen feinen Distinctionen momentan in den Hintergrund ihres Gemüthes treten, und oft da, wo sie derselben am meisten benöthigten. Wer würde es glauben, daß der Satz: „**Cum cogito, cujus rei dominus (Deus) semper fuerit, si semper Creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco**“ aus der Feder Augustin's geflossen sey, der, wie Sie mir in Ihrer ersten Beilage zeigen, noch heut zu Tage Vorlesungen über das Wesen der Zeit hält? Was schadet es denn, möchte ich hier unsre augustinischen Theologen fragen, die Creatur als immerdar Gewesene zu denken, um Gott selber als ewigen Herrn denken zu können; wenn nur die Creatur, Gott ihren Herrn als einen wesentlich von ihr verschiedenen zu ihrer Voraussetzung hat. — Noch weniger aber ist es dem großen Thomas Aquin zu verzeihen, wenn er in seiner **Summa Theol. 1. qu. 46.** jene Stelle mit den Worten commentirt: „**Mundum coepisse, sola fide tenetur, nec demonstratione hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit.**“ — Allerdings, wird im Glauben, im Vertrauen auf das mitgetheilte Wort Gottes als des Wahrhaftigen, auf historischem Wege zuerst der wesentliche Unterschied zwischen Gott und der Creatur ergriffen, um ihn hinterher, wenn auch nur **per absurdum** begreifen zu können. Allein — hat Gott die Welt wirklich erschaffen, d. h. ist sie Product seines setzenden Willens, nicht seines emanirenden Wesens; so wird Er sich auch in diesem Producte als solchem nicht unbezeugt gelassen

haben. Dieses Zeugniß aber ist es, das jene Creatur eruirt, die ihr Seyn als solches zu bezeugen, im Stande ist. Und nur diese Erhebung jenes Zeugnisses, ist der sogenannte, bald überschätzte, bald geringgeschätzte Vernunftbeweiß.

Diese Bemerkung bahnt mir nun auch den Weg zu einem andern, aber doch verwandten Thema. Denn zugleich hat mir die Lösung des großen Räthsels von Ihrer Hand wichtige und entscheidende Aufschlüsse gegeben über zwei Fragen, die sich der speculative Zeitgeist in der Theorie des reinen Theismus gesetzt hat, ohne sie befriedigend beantwortet zu haben.

Da der Character des Theismus nicht bloß in der Annahme eines Absoluten, sondern eines vollkommenen Wesens, d. h. eines Gottes besteht, so entstand vor Allem die Frage:

Ob die Vernunft durch sich selber (d. h. ohne besondere Offenbarung) die Wirklichkeit eines solchen Wesens erkenne (sey's nun mittelbarer oder unmittelbarer Weise)? — Die Beantwortung dieser Frage fiel **pro** und **contra** aus. Die Eine Partei sagte: Die Idee, d. h. unmittelbare Vorstellung vom Absoluten gehöre der Vernunft (als dem Vermögen der Ideen) unmittelbar an. In der sich selber anschauenden Vernunft läge auch schon die Idee des Absoluten. Denn gehörte jene Idee des Absoluten, d. h. des Positiven vorzugsweise, der Vernunft nur mittelbar, d. h. als Product negativer Abstraction an; so würde auch alle Wirklichkeit vor der Vernunft zur leeren Einbildung herabsinken.

Aber eben deßhalb, weil die Idee des Absoluten schon in

der sich selber anschauenden Vernunft liege, sey jene Idee nicht auf Anschauung des Absoluten gegründet.

Man urtheile zwar: daß das Urwirkliche durch die Idee des Absoluten sich unserm Geiste unmittelbar kund gebe; allein von der metaphysischen Möglichkeit habe der Geist keineswegs Kunde. Zwar könnte man sich jene Möglichkeit nach Causalverhältnissen vergegenwärtigen, vermöge welcher diese Idee sich zum Urwirklichen verhielte wie Wirkung zur Ursache, und so den Satz gewinnen: Die Idee des Absoluten ist Wirkung des Absoluten selbst, und man berufe sich auch auf Gefühle jener Einwirkung; allein diese seyen Gefühle, welche jene Idee zwar als Geistesthätigkeit, aber keineswegs als Gottesthätigkeit begleiten, sonst müßten sie Anschauungen seyn. — Ja, eben in die Verwechslung dieser Gefühle mit Anschauungen, und in die Verwechslung der Idee als einer Geistesthätigkeit, mit einer vorausgegangenen Einwirkung des lebendigen Absoluten, setze diese Partei das Wesen und den Irthum des Mysticismus.

Das gerade Gegentheil behauptete eine andere Partei, und zwar aus dem einfachen Grunde:

Weil ein mittelbares Erkenntnißvermögen überhaupt ohne unmittelbares nicht bestehen könne.

Diese Wahrheit wurde nun in dem besagten Falle in ihrer Lebendigkeit nachgewiesen. Man ließ den Beweis von Gottes Daseyn mittelst Schluß vom Bedingten aufs Unbedingte, nach dem Gesetze zureichender Bedingung, in Gültigkeit; jedoch mit der Bemerkung: jene Bedingung könne doch nur dadurch eine zureichende werden, daß der Regreß der Bedingungen ins

Unendliche als ein Unmöglicher abgebrochen, und dafür ein Letztes, in sich Vollendetes, nothwendig gesetzt werde.

Für diese Setzung aber (die gar nicht im Causalitätsgesetze involvirt sey) müsse doch ein Vermögen, ein Organ im Geiste vorhanden seyn. Dieses Vermögen oder Organ wirke nun entweder allein, oder unter Mitwirkung des Absoluten. Im Falle der Mitwirkung müsse auch Einwirkung von Seite des Absoluten vorhanden seyn. Für jene Mitwirkung aber, folglich auch für diese Einwirkung, spreche die objective, nicht bloß subjective Realität der Idee des Absoluten, weil von einer objectiven Realität ohne reale Beziehung mit dem realen Objecte gar keine Rede seyn könne.

Endlich: Mit der Einwirkung aber von Seite des Objectes trete auch die Gegenwirkung des Subjects ein, und auf diese Weise werde jenes Vermögen zugleich ein Vermögen unmittelbarer Auffassung Dessen, was da eingewirkt hat.

Demnach sey jenes Organ zwar das erste und wesentliche Element zur Erkenntniß des Absoluten, aber als solches noch gar nicht die vollendete Erkenntniß selber, wie diese erst als Ueberzeugung in Verbindung mit der Denkkraft, dem Verstande als mittelbarem Vorstellungsvermögen, ins Bewußtseyn tritt.

Aus Ihrer Darstellung aber, lieber Oheim! ist mir klar geworden, daß beide Parteien Unrecht haben.

So viel Treffliches die zweite Beweisführung hat, so ist sie doch aus dem Grunde nicht schlagend, weil die reale Beziehung der Idee auf ihr entsprechendes reales Object die

unmittelbare Einwirkung des Absoluten keineswegs nothwendig als Bedingung (als conditio sine qua non) — voraussetzt.

Die erste Behauptung aber: daß die Idee des Absoluten der Vernunft unmittelbar angehöre, kann sich nur unter der Voraussetzung geltend machen: daß sie das vernünftige Subject dem Wesen nach mit dem Absoluten identificire. Denn nur in diesem Falle fällt die Selbstanschauung der Vernunft mit der des Absoluten zusammen.

Bei wesentlicher, d. h. qualitativer Verschiedenheit zwischen den Substanzen (Geist und Gott) ist die Vorstellung des Absoluten immer bedingt von der Selbsterfassung des Geistes als einer Causalität und Substanz. Wie wäre es auch möglich: daß der Mensch früher eine Gewißheit von fremdem Seyn und Daseyn in sich erzeugte; als er sein Selbst, nach Wesen und Form, zur Erfahrung gebracht hat? Wenn irgendwo das Axiom gilt: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt, so ists hier und in dieser Beziehung. Gegenstände unmittelbarer Anschauung sind zunächst nur innere Zustände und Thätigkeiten als Erscheinungen, mit denen der Träger derselben als Erscheinendes sich Anfangs immer noch confundirt, daher er auch vorzugsweise solche Erscheinungen, bei denen er als Subject sich leidend verhält, auf ein Aeußeres als Object, ohne dieses schon als Ursache zu fassen, bezieht. Aber bald erstarkt der Geist in dieser Vorschule, und er wird in Stand gesetzt: in Sich die Scheidung (Unterscheidung) zwischen dem Zustande und Dem, welchem alle Zustände zugehören und das von diesen bald bloß mitwirkende, bald alleinwirkende und hinreichende Ursache ist, vorzunehmen.

Und nur nachdem er in Sich selber die Scheidung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Substanz und Accidenz vorgenommen; wird er in Stand gesetzt, im fremden Seyn dieselbe Scheidung vorzunehmen, fremdes Seyn als eine innere, substanzielle Causalität zu behandeln. Der Geist findet sich aber selbst als Substanz bedingt, weil Dasjenige, was eines fremden Seyns und seiner Einwirkung bedarf, um in Thätigkeit, d. h. in die Erscheinung als Selbstoffenbarung überzugehen, — um so weniger als Substanz schlechtweg (oder durch sich) seyn kann; folglich eines andern Seyns zu seiner Entstehung als Substanz bedurfte. Jenes andere Seyn aber ist hier eben das Absolute. (Daß übrigens die Unterscheidung eine Function des Geistes sey, und nie der Psyche vindicirt werden könne, versteht sich von selbst unter Voraussetzung des Geistes als freyen Princips). So viel über die erste Frage.

Eine zweite gleich wichtige Frage war:

Welchen Antheil der Glaube, und welchen das Wissen in dieser Erkenntniß des Göttlichen habe?

Auch hier gab es Parteien wie zuvor, nur mit dem Unterschiede, daß keine feindselig gegen den Glauben auftrat. War auch kein Wunder, da selbst im Criticismus Gott als Postulat der practischen Vernunft, Object des Glaubens geworden war, oder werden mußte, als Object eines unvollkommenen Erkennens, indem nur das vollkommene Erkennen den Namen Wissen erhielt.

Die Parteien selbst aber unterscheiden sich dadurch, daß die Eine die Erkenntniß Gottes dem Glauben ausschließlich

vindicirte; die Andere aber auch dem Verstande seinen Antheil in dieser Erkenntniß ließ, und zwar, um das Glauben zum Wissen die Vernunft zum Verstande (dem eigentlichen Erkennen) zu bringen.

Der ersten Partei galt alles Verstehen und Wissen nur als ein mittelbares Erkennen, in Begriffen des Verstandes, die einander subordinirt sind. — Glauben aber galt ihr für unmittelbares Erkennen, Anschauung, sowohl des Sinnes als der Vernunft. Und Beweisen hieß nichts anders als: das Einzelne aus dem Allgemeinen, nachdem dieses zuvor aus Jenem abgezogen worden, deduciren, oder jenes als Theil in diesem als seinem Ganzen nachweisen; weßhalb alles Beweisen, um sich zu vollenden, in die unmittelbare Sphäre des Erkennens, d. h. der Anschauung übergehen mußte.

Dem Verstande wurde daher auch ausschließlich die Sphäre der sinnlichen Erfahrung (mit Ausschluß der übersinnlichen) angewiesen, wo er seinem Instinkte gemäß das unendlich Mannichfaltige nach Belieben classificiren konnte; da, wo es sich bloß um das Eine und Unwandelbare im Gegensatze zum Mannichfaltigen handelte, hatte er ohnehin Nichts als Langeweile. Kurz: Vernunft und Verstand hatten zwei streng geschiedene Gebiete, und jeder Eingriff des Einen in das Gebiet des Andern war speculatives Unrecht, geschah durch Usurpation und führte zur Despotie.

Und nur bei solchem Vorgange begreift man den, in der Geschichte der Philosophie ewig denkwürdigen Spruch Jacobi's: „Die Wissenschaft will, daß kein Gott sey.“ Und warum? Weil sie ihn nicht beweisen kann, und, ihn als etwas nicht Bewiesenes zu verwerfen, das Recht sich

anmaßt. Sie kann ihn aber deßhalb nicht beweisen, weil das Absolute als das Höchste und Ursprüngliche nicht zugleich ein Niederes, als Abzuleitendes seyn kann.

Nicht minder merkwürdig ist es aber auch, daß dieser Vorwurf des Atheismus von jener Schule, welcher er galt, nie aus der Wurzel gehoben worden ist. Denn die da aufstanden und sagten: Jacobi habe in jenem Satze den Erkenntnißgrund mit dem Entstehungsgrund verwechselt, und daß in Bezug auf das Absolute der Erkenntnißgrund nie der seiner Entstehung sey, sondern bloß ein Erkenntnißgrund für das Vorhandenseyn des Absoluten; das waren weder Meister noch Schüler aus der pantheistisch-idealistischen Schule.

Allein nicht nur das erste Element in dem Gottesgedanken, nämlich: die Unbedingtheit, sondern auch das zweite Element, die Vollkommenheit (die Heiligkeit) war ein Gegenstand des Glaubens — und zwar vorzugsweise, da dieß zweite Element nach der Ansicht dieser Partei nicht nothwendig in dem Elemente der Unbedingtheit liege; und zwar aus dem Grunde nicht: weil dieses Element allein schon dem metaphysisch-theoretischen Bedürfnisse des menschlichen Geistes entspreche; nicht so der Begriff der Vollkommenheit (in intellectueller sowohl als moralischer Hinsicht), der nur ein practisches Bedürfniß befriedige.

Kurz: Jedes der beiden Elemente habe seine eigene Quelle, befriedige ein eigenes Bedürfniß des speculativen Geistes; weßhalb auch nur der zur Sittlichkeit entwickelte Mensch Anspruch an ein Absolutes als eine Gottheit, d. h. als ein absolutes und zugleich nach Vernunft und Willen vollkommenes Wesen, mache. Allein gerade diese Anforderung lasse sich einerseits eben so

wenig vor dem Verstande rechtfertigen, als sie sich andererseits von der Vernunft umgehen lasse. Rechtfertigen könne sie der Verstand nicht, aus dem Grunde: weil er die Elemente unserer Geistigkeit (Vernunft und Freiheit) von Gott nur dann prädiciren kann, wenn er Gott zuvor als absoluten Grund der Freiheit des Geistes aufgestellt hat. — Das hieße aber einerseits die Freiheit selber aufheben, die nur als ihre eigene Causalität begriffen werden kann; andererseits aber hieße das indirect Gott selber aufheben und zwar deßhalb, weil, wenn Gott einmal als der absolute Grund der Freiheit anerkannt worden sey, er dann auch als der absolute Grund von der nothwendigen Natur, (als der zweiten Sphäre des relativen Seyns) anerkannt werden müsse; dadurch würden aber zwei heterogene Elemente in das causale Wesen der Gottheit hineingetragen, die, in ihrer wesentlichen Verschiedenheit einander widersprechend, Gott selber im Begriffe zerstörten.

Und doch bei all' dem Widerspruche, den die Idee von Seite des Verstandes erleide, finde sich die Vernunft von einem Gefühle genöthigt: Gott in seiner moralischen Vollkommenheit, d. h. Heiligkeit festzuhalten, von dem Augenblicke an, wo sie ihn als absolutes und vollkommenes Wesen zugleich, denkt.

Und deßhalb sey die Idee des Göttlichen ein heiliges Eigenthum der Vernunft, und Object des Glaubens; so wie des Glaubens Grund eben die indemonstrable Kraft jener Idee. Der Geist stoße durch einen besondern Act der Vernunft den Gedanken von sich: die Idee des Göttlichen — (Vollkommenen — Heiligen) könne Täuschung seyn; weil er dann auch die Vernunft selbst von sich stoßen müßte, und mit ihr die Heiligkeit ihres Sittengesetzes.

Solche Sprache führte die Glaubenspartei. Indessen würde man sich sehr irren, wenn man glaubte: daß diese Partei dem Verstande und seiner Beweiskraft gar keinen Zutritt ins Heiligthum der Idee und ihres Glaubens gestattet habe. Selbst Jacobi, und nach ihm seine Schwesterschule (die nicht Tochter von ihm seyn will) ließ sich auf Beweise ein. Nur gab man diesen Beweisen, oder Schlußreihen des Verstandes, den secundären Werth eines Mittels, den Vernunftglauben zu wecken und zu beleben, indem die Vernunft nur durch Raisonnement zum Bewußtseyn Ihrer Selbst und dadurch zum Bewußtseyn der Idee des Göttlichen in ihr gelange.

Diese Beweise theilte man daher ein in theoretische und moralische, — und jene abermal in metaphysische und empirische.

Metaphysisch nannte man alle jene Beweise, welche durch Vergleichung der unmittelbaren Ueberzeugung vom Absoluten mit der Ueberzeugung, welche die Vernunft von ihr selber hat, zu dem Glauben führen: daß das Absolute ein Göttliches sey. Nach diesen Worten wird man versucht zu glauben, der Verstand sey die Vernunft selbst als Selbstverständigung; allein eben in jenem metaphysischen Beweise in der Form des Dilemma's wird der Antheil beider Vermögen sorgfältig ausgemittelt. Das Dilemma lautet nämlich: Entweder ist die Vernunft das Höchste im Daseyn (das Urwesen auch Urvernunft) oder, die Menschenvernunft ist entsprungen aus einer Unvernunft. Dieß Dilemma löst die Vernunft dadurch, daß sie die Meinung von sich stößt: sie sey das Kind ewiger Nacht, denn sie ahnet den Urgrund als Urvernunft. Unbegreiflich sey ihr zwar ihr Ursprung, aber nicht ihre Würde.

Dieß Dilemma löst der Verstand ferner auf folgende Weise:

α. Wo Vernunft, da ist Bewußtseyn.

β. Wo dieses, da ist auch sittliches Bewußtseyn (moralische Würde).

γ. Wo diese, da ist Heiligkeit, d. h. Göttliches im Absoluten.

Nach solch' einem Raisonnement, sagt man weiter, bequeme sich der Verstand ohne weiters zu einer natürlichen Erklärung in Bezug auf die Entstehung unserer Vernunft (des Göttlichen im Menschen).

Er stellt sich nämlich vor: daß unsere Vernunft auf irgend eine Weise aus dem Unendlichen in die Schranken der Endlichkeit (die mit der Zeugung beginnt) eingetreten sey.

So viel als Relation von der ersten Partei, die Sie wahrscheinlich im Lesen überschlagen werden; auch habe ich sie nicht sowohl für Sie, da sie Ihnen ohnehin bekannt ist, als für mich niedergeschrieben.

Die andere Partei aber beschränkt den Glauben auf die ursprüngliche Wahrnehmung (Apperception) des lebendigen Absoluten in seiner Einwirkung auf das Organ des Geistes, wobei sich dieses, seiner Natur nach, als rückwirkend in seiner Mitwirkung äußert. Mit diesem ursprünglichen, unmittelbaren Vernehmen des Absoluten trete sodann die Denkkraft, der Verstand, in Verbindung, der den Begriff (die Idee) des Absoluten zu Stande bringt, und die Beziehung des

Begriffs auf das wirkliche Object unmittelbar in dem Satze ausspricht: Was als existent gedacht werden muß, ist als existent anzunehmen.

Und nur dieses Axiom bilde das Fundament des sogenannten ontologischen Beweises, nicht aber der zweite ihm ähnliche Satz: Was gedacht werden muß, muß auch (außer dem Gedanken) existiren, der, bei aller Nothwendigkeit des Gedankens, nie berechtige: auf eine objective Realität des Gedankens außer dem denkenden Subjecte zu schließen, wie man sonst glaubte; höchstens könne er zu dem Schlusse führen: Wenn Gott existirt, so muß er höchst vollkommen seyn, d. h. das Absolute ist nach seiner Qualität Vollkommenheit, wenn es nach seiner Realität — Aseität (Durchsichseyn) ist.

Die Denkkraft oder der Verstand, heißt es ferner, müsse aber nicht bloß bei dem absoluten Seyn (wie dieses in unmittelbarer Auffassung gegeben sey) stehen bleiben, sondern könne auch auf das relative Seyn übergehen, um dasselbe zur Selbstverständigung über das Absolute zu benützen; und so entstehe ein zweites Fundament für die Beweise vom Daseyn Gottes. Und da sich das relative Seyn nach Objecten und nach Zwecken, — die Objecte aber nach Realität und Qualität auffassen und behandeln lassen; so liefere dieses Fundament auch dreierlei Beweise: den cosmologischen aus der Realität des relativen Seyns, den physico-theologischen aus der Qualität desselben, den practischen aus den Zwecken entsprossen. Das Wichtigste hierüber ist:

A. Das Gemeinschaftliche aller dieser Beweise sind: —

1. Voraussetzungen — den Ober- und Untersatz bildend.

2. Folgerungen (Resultate), den Schlußsatz bildend.

Der Obersatz ist immer der modificirte Grundsatz absoluter Bedingung (des zureichenden Grundes). —

Der Untersatz ist das Ausgehen vom Bedingten.

B. Das Besondere aber hängt jedesmal ab von der Seite, die am Bedingten (Relativen) hervorgehoben wird, und die sodann den Grundsatz modificirt.

1. So wird z. B. beim cosmologischen Beweise ausgegangen von der Bedingtheit wirklicher Substanzen, — und die Modification lautet sodann:

Ist das Bedingte ein Object, und dieses der Qualität nach unvollkommen; so muß das Unbedingte, als Realgrund, (Ur-Sache) ein Object und Urbild zugleich seyn.

Das Resultat aber muß hier lauten: —

a. Es gibt ein Wesen als Ursache und Urbild.

b. Und dieses Wesen ist Eine und eine vom Bedingten wesentlich verschiedene Substanz.

2. Beim physico-theologischen Beweise wird ausgegangen von Substanzen, die organisirt sind entweder nach oder zur Vernunft.

Die Modification lautet: Ist das Bedingte eine Substanz und als diese vernünftig; so ist auch das Unbedingte eine vernünftige Substanz.

Das Resultat aber: Es gibt ein Wesen als Urgrund, und dieses ist die höchste Vernunft.

3. Beim practischen Beweise wird ausgegangen vom Vorhandenseyn bedingter und nothwendiger Zwecke. Und eben diese Besonderheit modificirt den allgemeinen Grundsatz dahin.

Zwecke für Substanzen sind bedingt von einer Substanz als Zweck (um jene Zwecke erklären und erreichen zu können).

Das Resultat hievon ist:

a. Die Wirklichkeit eines Urgrundes, als einer vernünftigen Substanz.

b. Die Unmöglichkeit eines Regresses ins Unendliche macht den Urgrund als vernünftige Substanz — zum Urziel.

Und der Inbegriff aller dieser Resultate lautet endlich dahin: Das Absolute ist Urgrund, — Urbild — Urvernunft und Urziel.

Daß ich sowohl die Characteristik als die Leistung jedes dieser wohlbekannten Beweise von fremder Hand mittheile, darüber werden Sie mir dießmal gewiß nicht den Vorwurf der Geschwätzigkeit machen, weil ich Ihnen hierin nur einen Spiegel vorhalten wollte, worin Sie sehen können: Welche ganz andere und schlagendere Resultate Sie ziehen würden, wenn Sie von Ihrem Standpunkte aus dieselben Beweise führen sollten. Nach meiner Meinung, die ich nur Ihnen seit Ihrer letzten Mittheilung verdanke, ist der ontologische noch nie vollständig geführt worden, weil er einerseits auf dem cosmologischen fußet, der in seiner Vollständigkeit nur auf dem Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn erbaut werden kann; andererseits auch auf dem physico-theologischen, wenn

dieser von der Form des relativen Seyns in seiner Totalität aufgefaßt, ausgeht, (denn der practische ist auch der physico-theologische, insofern er sich nur mit einer besondern Form, und zwar der Geisterwelt, befaßt).

Er ist aber immer nur unvollständig geführt, wenn er im Resultate bloß aussagt: daß Gott ist und schlechthin ist, ohne auszusagen: Was er seinem Wesen nach ist, d. h. was für ein Seyn er als Seyn schlechthin ist.

Denn so wie ein bedingtes Seyn durch den Begriff der Abhängigkeit seines Seyns noch keineswegs die Qualität desselben bestimmt; so wird auch durch den Begriff der Unabhängigkeit des Urseyns noch nicht seine Wesenheit ausgemittelt.

Ja es ist nicht zu viel behauptet, wenn man sagt: daß der ontologische Beweis bisher mit gänzlicher Umgehung des creatürlichen Seyns der Qualität nach, entstanden ist.

Wenn die neueren Vertheidiger des ontologischen Beweises behaupten, daß er dadurch entstehe: daß die Denkkraft das, in ursprünglicher unmittelbarer Wahrnehmung vorhandene Absolute ohne Rücksicht auf ein creatürliches Seyn behandle; so täuschen sie sich deßhalb, weil der Denkgeist nie sich selber in jener Wahrnehmung umgehen kann, wenn er auch alles Andere umgeht, wenn er auch später, in der formalen Construction des Beweises, von sich momentan absieht.

Der Gedanke eines fremden Seyns ist nicht früher, als der seines eigenen Seyns; und der Gedanke eines fremden und zugleich unbedingten ist auch nicht früher, als der seines eigenen Seyns als eines bedingten. Und zu diesem Gedanken gelangt der Mensch nur durch die Wahrnehmung:

daß sogar das Erscheinen seines Seyns (die Aeußerung seiner Kraft) vom Einflusse fremden Daseyns abhängig ist, mithin um desto mehr das Seyn selber.

So wie sich aber der Denkgeist einmal als wirkliches Seyn, bei aller Abhängigkeit seines Seyns und Erscheinens, erfaßt hat; so muß er das unbedingte Etwas als ein Wirkliches, Reales festhalten, um sich selber nicht zu verlieren. Er kann jenes als Urgrund alles Wirklichen (weil Wirkenden) nicht als ein Unwirkliches (nicht Wirkendes) erfassen, ohne sich mit sich in Widerspruch zu setzen; da er schon sich selber als Grund vom Gewirkten (Daseyn), d. h. als Causalität auffassen muß.

Im ontologischen Beweise wird daher der Obersatz vom zureichenden Grunde dadurch modificirt: daß im Untersatze von der Bedingtheit des Denkgeistes, als einer Substanz, ausgegangen wird. Das Resultat aber lautet sodann:

Es gibt ein Seyn — als unbedingte Substanz.

Im cosmologischen Beweise aber läßt sich, wie gesagt, der Denkgeist auf die Bestimmung der Qualität des absoluten Seyns ein.

Wie gelangt er aber hiezu?

Wenn der Denkgeist sein eigenes Wesen nur im Gegensatze mit der Natur zu bestimmen im Stande ist; so wird er das Wesen Gottes ebenfalls nur im Gegensatze mit allem creatürlichen Seyn zu bestimmen im Stande seyn.

Beim cosmologischen Beweise wird also ausgegangen vom wesentlich verschiedenen Gegensatze zwischen Geist und Natur;

und die Modification des Satzes vom Grunde wird lauten: Ist das Bedingte ein qualitativ verschiedener Gegensatz von Geist und Natur; so ist das Absolute eine sowohl vom Geiste, als von der Natur wesentlich verschiedene Substanz. Und das Resultat wird seyn: Gott ist seinem Wesen nach, nicht Geist, nicht Natur; folglich ein Drittes. — Ferner

Beim physico-theologischen Beweise wird ausgegangen von der Form des relativen Seyns. Diese Form aber ist sehr unbestimmt angegeben, wenn sie in eine Organisation nach und zur Vernunft gesetzt wird. Vernunft als Receptivität ist eben so leicht überall anzutreffen, wo ein Sinn gefunden wird, als nirgends — wenn sie als Sinn für das absolute Seyn in seiner Einwirkung, genommen wird. Die Form des relativen Seyns liegt vielmehr in dem Streben ausgeprägt: Sich selbst als Seyn zu erfassen — kurz: in dem Zeugungs- und Ueberzeugungs-Streben des Seyns in seiner Selbstofenbarung. Die Modification des Satzes vom Grunde wird also lauten: Ist das creatürliche Seyn ein Wissen vom Seyn; so ist das absolute Seyn absolutes Selbstbewußtseyn. Und das Resultat wird in dem Satze ausgesprochen: Gott ist als jenes Dritte, absolute Persönlichkeit, sich schlechthin wissendes Seyn. —

Endlich wird beim practischen Beweise ausgegangen von den Zwecken der freien Wesen. Und eben diese Besonderheit modificirt den Satz vom zureichenden Grunde dahin: daß Intelligenzen, die in dem Wissen um ihr eigenes bedingtes Seyn das absolute Seyn zugleich erfassen, eben in diesem letztern den Endzweck ihres Seyns nach den Grundkräften desselben gefunden haben. Das Resultat muß hier demnach lauten: Gott ist das Urziel der Geister.

Uebrigens ist mir nur aus Ihrer Mittheilung erst klar geworden: daß beide Parteien, die ich zuletzt berührt, über das Verhältniß des Wissens zum Glauben in der Erkenntniß Gottes nicht im Reinen sind, und auch nicht ins Reine kommen können; so lange die Eine ein besonderes Organ neben dem Verstande im Geiste postulirt, um eine unmittelbare Auffassung des Absoluten zu gewinnen; und so lange die Andere an die Stelle dieses Organs die Vernunft setzt, als eine für sich hinreichende Kraft: in der Function des Selbstvernehmens Gott zugleich unmittelbar zu vernehmen.

Es ist mir ferner klar geworden: daß Verstandesthätigkeit im Glauben und im Wissen sey. Dieses wie jenes kömmt nicht ohne Verstand zu Stande; denn sowohl Wissen als Glauben sind Erscheinungen und Offenbarungen des besonnenen Geistes, der da glaubt, weil Er ein wissender (sich als seyend denkender) und der da weiß, weil er ein glaubender ist. Er glaubt, wenn er für gewisse Erscheinungen, einen Seynsgrund entweder bloß voraussetzt, oder den einstweilen vorausgesetzten, als nothwendig zu setzenden, abermal setzt (anerkennt); und er weiß, weil er aus solchem Grunde die Erscheinungen, als Offenbarungen desselben, ableitet. Uebrigens ist Glauben und Wissen ein mittelbares Erkennen. Denn unmittelbar wird doch immer nur der jedesmalige innere Zustand, als innere Erscheinung (unter den Namen Gefühl oder Empfindung) nicht aber das was den Zustand als Product setzt, aufgefaßt. Daher läßt sich auch ohne Uebertreibung sagen: daß im Glauben die Richtung des forschenden Geistes nach der Tiefe; im Wissen nach der Höhe trachte, daß dort Wurzelstreben, hier Gypfelstreben sey gleich jedem Lebensprincipe, wenn Es als

Seyn sich zum Daseyn (Leben) entfaltet. Ferner: daß in jenem Streben die Idee (der Gedanke vom Realgrunde), in diesem dagegen der Begriff im metaphysischrealen (nicht bloß logisch formalen Sinne) des Worts genommen werde, weil jetzt die Erscheinungen aus dem Seyn begriffen werden, nicht bloß das Einzelne als gegebene Erscheinung dem gemachten Allgemeinen, (als vereinfachter Vielheit) bloß untergeordnet, und so begriffen wird.

Die Bildung jener Idee und jenes Begriffs geschieht übrigens unwillkürlich oder instinctartig im Anfange, weil sich in beiden der Geist als Intelligenz manifestirt, und weil es zur wesentlichen Form jedes Wesens gehört, sich als solches zu manifestiren; allein auch in jener Unwillkührlichkeit offenbart der Geist sein Wesen als ein freies, im wesentlichen Gegensatze zu den Naturindividualitäten, in denen sich der formale Begriff im Schema der Einbildungskraft eben so instinctartig ansetzt.

Aber selbst dieser Begriff, der auch den Menschen, als gesteigerten Naturindividuum im höhern Grade eigen ist, gelangt erst im Menschen, sowohl zu seiner logischen Vollendung (in der Begränzung desselben nach Inhalt und Umfang und in der Bezeichnung derselben durch das Wort), als zu seiner ontologischen Vollendung, in der Zurückführung alles begriffbildenden Daseyns auf seinen Realgrund, welchem als einem Naturgrunde, der Geist, eben in jener Begriffsbildung, sein Bewußtseyn anweist, ohne dieses mit den Seinigen als Selbstbewußtseyn zu confundiren.

Jene wie diese Vollendung kömmt zu Stande, durch des Geistes ursprüngliche Erhabenheit oder Erhobenseyn über die Fluth der Erscheinungen, die von Außen her in Ihn hineinströmt, und der er als Herr gebietet: Ebbe zu werden, um aus ihrem Nachlasse sich seinen inneren Reichthum zu vermehren. Allein, so wie der Geist, als Metaphysiker von Geburt oder von Gottesgnaden frei schwebt über den Gewässern der Außenwelt; so kann er sich auch erheben über seine eigenen inneren Gebilde um sie zum Spiegel seiner Augenweide zu machen. Und so gewinnt er sein höheres Selbstbewußtseyn, das Element und die Bedingung jeder Speculation, die mehr seyn will als Phantasie, in ihren noch so geistreich entworfenen und ausgeführten Schöpfungen.

Bei dieser Zusammenstellung meiner Gedanken über Glauben und Wissen ist mir überdieß ein Gedanke durch den Sinn gefahren, den ich Ihnen hier um so lieber mittheilen muß, weil er, wie mich dünkt, einen nicht unbedeutenden Beitrag liefert zur durchgeführten Bestimmung des Gegensatzes in der Substanzialität des relativen Seyns. Es ist eine allgemeine und richtige Bemerkung: daß alles logische Reflectiren des Geistes von einem, ihm ursprünglich unbewußten, Streben ausgeht: das Mannigfaltige der Vorstellungen in der Einheit seines Bewußtseyns zu vereinfachen, und eben dadurch in die Masse der Vorstellungen selbst eine Einheit zu bringen, die eben darin besteht: daß Dinge, die in einem allgemeinen Begriffe zusammenfallen, in dieser Hinsicht einerlei sind. Aber nicht so allgemein und richtig sind die Antworten auf die Fragen: Woher jenes Streben stamme? und Ob es in Beziehung stehe mit der metaphysischen Einheit, die der Geist in der Anerken-

nung des Absoluten gefunden hat? — Ich bin nicht der Meinung, daß jenes Streben in einer directen und unmittelbaren Beziehung mit der Einheit des Absoluten stehe, — mit andern Worten: daß der Geist nicht deßhalb überall eine Einheit zu gewinnen suche, weil er nur durch jene absolute Einheit Vernunftwesen ist; so daß gleichsam die Einheiten die er als Denkgeist, in der Idee und im Begriffe gewinnt, nur die Reflexe wären von jener Einheit, die er im Gottesgedanken findet.

Reflexe sind Beide allerdings, insofern alles Erscheinen, auch das Denken, reflectirtes Seyn ist; allein zunächst oder unmittelbar sind Beide nicht Reflexe des absoluten Seyns; wiewohl in letzter Instanz, alle Einheit in der Mannichfaltigkeit des Relativen, bedingt ist vom Absoluten in seiner Einheit und Vielheit zugleich. Zunächst und unmittelbar ist jede von Beiden der Reflex von der Einheit eines relativ-Absoluten, d. h. von der realen Einheit einer Substanz, die sich in jenem Reflexe zu erfassen strebt.

Ist Sie aber der zureichende Grund von diesem Streben; so sollte dieses auch überall gefunden werden, wo eine Substanz als die Lebenswurzel, die Sphäre ihrer Erscheinungen bedingt und beherrscht, kurz: wir sollten ein Streben zum Gedanken (zum Bewußtseyn) auch in der Natur antreffen, das in der Verschiedenheit vom Gedanken des Geistes, zugleich die wesentliche Verschiedenheit Beider Substanzen offenbarte.

Und so habe ich es auch gefunden, aber erst dann als ich nach Ihrem Winke, die Antithese in der

Substanzialität der Weltcreatur, nach seinen Hauptdimensionen aufgefunden hatte.

Hören Sie nun weiter! Von unserem Standpunkte aus legen wir allen Naturproducten in allen drei Reichen nur Ein Princip, Eine Substanz zum Grunde, zu welcher alle jene Producte sich als Erscheinungen verhalten. Nicht so dürfen wir in der Menschenwelt verfahren. Die Vernunftwesen in ihr dürfen und können nicht in ihrer Persönlichkeit als Modificationen oder Besonderungen von Einer allgemeinen Substanz angesehen werden, die sich zu jenen persönlichen Individuen verhielte, wie das Eine Wesen zu seinen unendlichen Formen. Wer das thut, versündigt sich an einer Thatsache des Bewußtseyns, nämlich an der Persönlichkeit oder der freien Causalität, die wohl verworfen, aber nicht bestritten werden kann; und wenn es geschieht, so geschieht es eben aus jenem übereilten Streben des Geistes nach Einheit, ohne weitere Untersuchung: von welcher Art diese seyn solle; und dessen Wurzel Sie bereits zu Tage gelegt haben in Ihrem Briefe, der von der Alleinherrschaft der Relationscategorien in der Verhältnißbestimmung des Absoluten und Relativen handelte und von dem Mittel, ihr zu begegnen. Hinzusetzen möchte ich nur noch dieses: daß die Einheit der Substanz für die ganze Natur, und die Vielheit der Substanzen für die Geisterwelt postulirt wird von der Idee eines durchgeführten Gegensatzes von Natur- und Geisterreich; der nur dadurch vollendet dasteht, wenn die lebendigen Principe der beiden Hemisphären des Universums, nach Qualität und Quantität verschieden, sich gegenüberstehen, und doch in beiden Sphären — Ein Leben von unendlicher Fülle und Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungen bedingen, — ein Leben, das in der einen Hemisphäre das Product ist von der Wechselwirkung der freien Substanzen in ihrer unendlichen Vielheit,

und Weltgeschichte heißt (wovon die Geschichte unsers Geschlechts nur ein Blatt ist); in der andern Hemisphäre aber die Summe der Producte von jener Einen Substanz ist, in ihrer Selbststeigerung durch ihre unendliche Productivität, und Naturgeschichte heißt. Und nun zurück zur Hauptsache! Da nun nach dieser Grundansicht die Natur in successiver Vielheit ihrer Productionen sich selbst erst vollendet; so dürfen wir die Repräsentation ihres reflexen Lebens, (ihres Strebens nach formaler Einheit), auch nicht in ihren niedern Productionen, sondern in den höheren suchen, — wo es auch gefunden wird in der Welt der Thiere, denen eine sogenannte schematisirende Einbildungskraft zwar nicht abgesprochen, die aber selten an ihnen von uns verstanden wird. Wie oft findet man in unsern Psychologien das Gemeinbild (Schema), welches die Natur im Thiere sich formirt, als Idee im Keime, der sodann im Selbstbewußtseyn des Menschen zur Idee sich vollendet und abschließt, behandelt! Wie oft will man ferner gerade durch diese Aehnlichkeit in der Offenbarungsweise zweier Substanzen das Recht begründen: die wesentliche Verschiedenheit dieser Substanzen (nach der Aussage des reinen, wenn auch empirischen Bewußtseyn) als eine Lüge, für das höhere philosophische Bewußtseyn zu verwerfen, um so den Menschen mit dem Thiere aus Einer Wurzel auftauchen zu lassen; nur mit dem Unterschiede: daß sich der Mensch zum Thiere verhält, wie die Blume zum Blatte, wovon sich nur jene für die höhern idealen Einflüsse eines Sonnengottes aufschließt, und so durch diesen neuen Gegensatz ein selbstbewußtes Leben für die Ewigkeit beginnt! — Anderer Verirrungen, weil sie unbedeutender sind, nicht zu gedenken: wie z. B. die Confundirung des Gedankens von Substanz mit dem vom Allgemeinen, so daß man einerseits gar nicht ansteht: jenen als Inbegriff aller Beschaffenheiten eines Dinges zu bestimmen; andererseits aber eben so wenig ansteht: die allgemeine Vorstellung (Begriff)

das Noumenon der Dinge zu nennen, von welchen jene Vorstellung abstrahirt worden ist. Allein eben diese Thierwelt ist als Naturproduct immer nur der Natur (als Erscheinung) und ihren Gesetzen Preis gegeben; noch nie hat sich ein Individuum in ihr über diese Sphäre hinausgeschwungen, um hinter derselben in ihm selber den Gegensatz zwischen dem Seyn und dem Erscheinen der Natur, zu erfassen — zum handgreiflichen Erweise: daß auch die edelste Individualität nicht selbstständiges Seyn, sondern Modification einer tiefer liegenden Substanz ist. Und da alle Gesetze selbst wieder nur Erscheinungsweisen sind, die ihren letzten Grund in dem Seyn selber haben; so werden sich auch jene Gesetze aus der Substanzialität der Natur erheben und aufzählen, und nach diesen auch das, bis zur Reflexion im Thierreiche gesteigerte Naturleben, sich bemessen lassen. Ist z. B. jede Substanz ein relatives Absolute, und als dieses ein Seyn für sich; so ist auch hierin zugleich die Selbsterhaltung des Naturlebens begründet, und dadurch auch der Schlüssel gegeben für die Reflexionswunder in den Producten der gesteigerten Natur — besonders der höheren Klassen im Thierreiche, vorzüglich in den Fällen, wo die Selbsterhaltung des Individuums gefährdet ist. Ferner: die Natur als reale Einheit und lebendiges Princip wird diesen ihren Charakter auch formal in ihrer Erscheinung und Production auszuprägen streben; ja in den Producten ihres gesteigerten Lebens (in der Thierwelt) wird eben jene formale Einheit als Bewußtseyn des Individuums, und in der Totalität Aller, die Subjectivität der Natur, als Verinnerung, und als Gegensatz ihrer Objectivität oder Veräußerung sich ausprägen, so weit sie diese Verinnerung, nach der Urbestimmung ihrer Substanzialität, durchzusetzen vermag: Sich nur als Daseyn oder Erscheinen nicht aber als Seyn zu denken. Und eben jene Ausprägung ist es, welche die schematisirende Einbildungskraft und

ihre Wunder in der Thierwelt begreiflich macht. — Endlich: sind Zeit und Raum Formen jedes creatürlichen Seyns in seiner Selbstoffenbarung; so wird auch das erhöhte Naturleben unter denselben Formen stehen, und diese sodann jene, oft wunderbare, Combination unter den Vorstellungen der Thiere begründen.

So wird die Natur zum Affen des Geistes, beide aber zum Ebenbilde Gottes dadurch, daß Er beiden verliehen hat, den unwandelbaren Grund ihrer Erscheinungen in sich zu haben, d. h. als Substanz Causalität zu seyn. Aber wie gesagt, der Natursubstanz allein ist es eigen, nicht bloß überzugehen in die Erscheinung, sondern auch aufzugehen in ihr, und deßhalb auch nie über sie hinauszugehen, um zu sich selber und dadurch zu dem eigentlichen Wissen, zum Sich als Grund denken, zu kommen. Wäre das letztere auch nur Einem Individuum in der Natur gelungen; so hätte dieses einzige Exemplar die Macht: Person, und kraft dieser Erbe der Menschheit zu werden, für seine Gattung wenigstens, auf immer exemplarisch gerettet, und so die unübersteigliche Schranke zwischen Geist und Natur niedergestürzt — und hätte das Recht mit einzustimmen in das große Hallelujah, das da spricht:

„Eine Flamme von dem Altar an dem Thron
Ist in uns're Seele geströmt!
Wir freuen uns Himmelsfreuden,
Daß wir sind, und über Ihn erstaunen können!"

So mögen die Worte des Gottbegeisterten Sängers die letzten meines heutigen Briefes seyn.

Ihr, mir ewig werthes Schreiben enthält freilich noch manches Fragezeichen, die Sie im Umgange mit Ihrem Neffen nie umsonst ansetzten, und worauf ich Ihnen wohl eine Antwort

geben sollte, weil ich vermuthe, daß Sie solche von mir erwarten, z. B. über die angeführte Stelle aus St. Pauli Briefe an die Römer.

Daß ihm, als er diese merkwürdigen Worte niederschrieb, — ihm, dem speculativen Kopfe unter allen Aposteln, etwas Besseres vorschwebte, als die Elemente eines physicotheologischen Beweises der späteren Zeit; davon geben gewisse Ausdrücke, wie Sie bemerken, nur zu deutliche Spuren. Wie konnte er sagen: „Das Unsichtbare an Gott wird in der Weltcreatur (aus den Wirkungen erkennbar) angeschaut, so wie dessen ewige Macht und Gottheit?!" — ist nicht Gott selber ein Unsichtbares? was verstand er also unter der Unsichtbarkeit des ohnehin nicht sichtbaren Gottes? — was konnte er verstehen unter der Gottheit und ewigen Macht Gottes? — — Welch' ein kühner Ausdruck ist ferner nicht das Wort: Weltcreatur, womit er mir die Totalität alles relativen Seyns, als Position Gottes zu umfassen scheint, weil er jene Weltcreatur als Setzung Gottes bezeichnet! — Und sind endlich solche Lichtblicke vielleicht etwas Seltenes, bei ihm, der solche nach allen Weltgegenden des creatürlichen Seyns zu werfen gewohnt ist? Als unverwelkliche Cypresse am Sarcophage des Naturlebens steht das schwere Wort von ihm: „Die Creatur seufzet nach der Wiedergeburt der Kinder Gottes." — Und zur goldenen Bulle stempelte er das Adels-Diplom der Menschheit in jedem Menschen, als er JEsum von Nazareth den zweiten Adam nannte! Und so wie jener Spruch unserer Naturphilosophie zum Polarstern in ihren genialen Constructionen dient; so sollte dieser Name den speculativen Theologen mehr als bloßer Comet seyn, den die glühende Phantasie eines Orientalen auf- und niedersteigen ließ. Auch sein Wort ist es, was Sie zuletzt anführten vom „Geiste Gottes, der da wisse was in Gott sey;

so wie der Geist des Menschen auch allein wisse, was im Menschen liege" ein Wort, das Viele vermocht hat: die welthistorische Thatsache der Incarnation deßhalb als reines Mysterium zu behandeln, weil jene ausschlüßlich im Rathschlusse Gottes wurzle.

Wenn Sie mir es erlauben (und Sie erlauben mir es gewiß, wenn Sie mir es zutrauen), so soll von nun an unser Briefwechsel eine andere Wendung nehmen: — wir wollen die Pole wechseln, lieber Oheim! Lassen Sie auch mich mit dem ersten Sonntage nach Ostern, das weiße Gewand des Neophiten in der Wissenschaft vertauschen gegen ein anderes gleich hehres, sey es nun das des Gefirmten oder gar des Katecheten. Lassen Sie mich die Elemente der Creationstheorie als Fundament einer Erlösungstheorie benützen, die sich über und auf jenem erheben soll, nach dem stillen Entwurfe meines Geistes, nicht zu meiner Ehre, sondern zur Ehre Dessen, vor Dem sich alle Knie beugen müssen, und seiner Braut, die Ihm jene Ehre nie schuldig geblieben ist. Ihnen bleibt ja doch der Ruhm, daß Sie mir in Plan und Ausführung die Hand geführt. Mit Sehnsucht erwartet den Bescheid Ihr

Einsiedeln am weißen Sonntag.

Ueke Thoms.

Dreizehnter Brief.

Lieber Neffe!

Bravo mein Thoms! Du haſt Dich ritterlich gehalten, ſo, daß ich Dir mit dem Erſtlinge der Auferſtehung zurufen muß: Der Friede ſei mit Dir! Dein Brief iſt zwar dießmal weit und breit ausgefallen; aber Dein armes Herz war auch von allen Seiten ſo gepreßt und beengt, daß es ſich, ſobald es Raum gewann, nach allen Seiten hinauszudehnen und Platz zu machen ſuchen mußte; und wie ich hoffen darf, wirſt Du Deinen einmal ſauer errungenen Platz tapfer behaupten, und Dich von keinem Geſchwätze, weder von dem redlichen noch von dem falſchen, weder vom prahleriſchen noch vom kriechenden, aus der Schanze ſchlagen laſſen, auf der Du Dein Fähnlein aufgepflanzt haſt. Ganz beſonders aber ergötzte mich einerſeits die großjährige Gewandtheit, mit der Du Dich meiner Furcht vor dem Verdacht der Heterodoxie gegenüber ſtellſt; ſo wie mich andererſeits die ſtrenge Entfaltung einiger, von mir nur hingeworfener Gedankenkeime wirklich überraſchte. Hierher gehört z. B. Vieles, was auf den Gegenſatz zwiſchen Natur und Geiſt im relativen Seyn Bezug hat. Ich ſagte: Vieles, d. h. nicht Alles — aber laß Dich das nicht kümmern. Gut Ding, heißt es, will Weile haben, beſonders aber in der Wiſſenſchaft. Darum noch einmal: Der Friede ſei mit Dir! und zwar deßhalb, weil ich Dir eben einige ſpeculative Anathemata be-

kannt machen will, die zwar nicht wegen Deiner geschmiedet worden sind, aber doch einmal ausgefertigt, auch Dich treffen, — und zwar wegen folgender Behauptungen:

1. weil Du der Bezeichnung der Gottheit nach ihrer Wesenheit mit dem Worte Geist, keinen metaphysischen Werth zuzutrauen scheinst;

2. weil Du eine Gotteserkenntniß ohne unmittelbare Einwirkung Gottes auf die intelligente Creatur zu behaupten scheinst.

Höre nun aber die, gegen Dich sich erhebenden Anathemata, wie mir selbe unlängst in Vorlesungen über religiöse Philosophie zu Gesicht kamen. — Das erste derselben lautet: „Mit der Einsicht, daß der Schöpfer Geist ist, und daß selbst die creatürlichen Geister nur durch Theilhaftseyn dieses Urgeistes auch in ihrer Sphäre als freie Causalitäten sich zu äußern vermögen — hat die religiöse Philosophie festen Boden gewonnen und die Worte: geistlos und gottlos sind synonim." —

Wie ist Dir denn zu Muthe, mein lieber Thoms! bei diesem Bann- und Wetterstrahl? O der Englische Garten der Speculation wird Dir noch gar oft zum Oelbergsgarten werden! — Aber sei getrost! — wer denselben nicht unberufen betreten, und nicht bloß neugierig durchschritten hat, sondern mit dem steten Gedanken in ihm weilt: Herr! nicht meine sondern Deine Ehre gehe in Erfüllung, der hat immer so viel Muth vorräthig, um seinen Feinden kühn entgegen zu treten mit der Frage: Wen sucht ihr? — Doch habe ich Dir vielleicht den Angstschweiß schon auf die Stirne getrieben; so ists auch meine Pflicht, Dir denselben

zu trocknen, besonders in der fröhlichen Osterzeit. Und so zur Sache.

Diese Wahrheit: „Daß ein Urgrund ohne Selbstbewußtseyn kein Gott sei" zu läugnen, ist Dir ja nie in den Sinn gekommen; folglich stimmst Du auch der Behauptung bei: daß ein geistloser Gott, ein gottloser Urgrund sei. Und das ist in diesem Falle die Hauptsache. — Selbstbewußtseyn aber (sei es im absoluten, sei es im relativen Seyn) ist nach unserer Behauptung ja doch überall nur Form, (wenn auch wesentliche Form), mit dem Unterschiede, daß diese im relativen Seyn abhängig ist von der Sollicitation eines fremden Seyns, im absoluten Seyn aber selbst unbedingt — unabhängig ist. Wenn also gesagt wird: Gott ist Geist (d. h. sein ewiges Selbstbewußtseyn), so wird hiemit nur die Form bezeichnet, die der creatürliche Geist im gewissen Sinne mit Gott (und im gewissen Sinne auch die Natur, wie gezeigt wurde, mit dem Geiste) gemein hat. Allein — so wenig die schematisirende Einbildungskraft der Thierwelt uns je berechtigt: dem Naturreiche und der Menschenwelt ein und dasselbe Princip zu vindiciren, (von welchem sodann der Geist des Menschen nur eine höhere Entwicklung wäre); so wenig ist Jemand berechtigt, diese identificirende Operation fortzusetzen, und (wegen der Aehnlichkeit oder theilweisen Gleichheit der Form in Gott und in dem Geiste) eine Identität der Wesenheit in Beiden zu behaupten, und jene Identität mit dem Worte: Geist, zu besiegeln.

Ja, gerade der von Dir bemerkte Umstand: daß das Streben der Natur zum Bewußtseyn, dieses doch nur als ein Denken der Erscheinung durchsetzt, ohne je hinter und über denselben sich als lebendigen Grund und

Einheit zu erfassen, ist dem Geiste hinlänglicher Rechtsgrund, sich in wesentlicher, qualitativer Differenz von der Natur aufzufassen und zu behaupten.

Und läßt sich dieser Grund (auf empirischem Boden erwachsen), überdieß auch noch metaphysisch, aus dem Gedanken einer Offenbarung Gottes nach Außen (ad extra), (als Schöpfung) rechtfertigen, — so kann man ruhig seinen Feinden ins Auge sehen und sie fragen: Was und Wen sie suchen? — ?

Allein — wie steht es mit der zweiten Hälfte desselben Anathems: daß nämlich nur durch Theilhaftseyn mit dem Urgeiste der creatürliche Geist als freie Causalität sich zu äußern vermöge? — Ich glaube, Thoms! wir müßten den Satz umkehren: Nur die freie Causalität (die Substanz als Geist) wird der Form des göttlichen Seyns (des Selbstbewußtseyns, d. h. der Kraft, sich als Substanz zu erfassen) theilhaftig, ohne jedoch bei diesem Selbsterfassen sich als Substanz anzuschauen, d. h. sich real zu objectiviren, zu dupliren. Kurz: die freie Causalität ist die Bedingung, daß der Geist des Selbstbewußtseyns und hiedurch der Form des göttlichen Seyns theilhaft wird; nicht aber das Selbstbewußtseyn die Bedingung von der freien Causalität. So viel ist wohl wahr: daß dem Geiste seine Handlungen nicht früher als einem freien Wesen imputirt werden können, bevor er sein Wesen im Gedanken rein gewonnen, und in der Sprache mit dem bedeutenden Worte: Ich, ausgeprägt hat; — allein dieses practische Handeln muß doch von der Freithätigkeit überhaupt wohl unterschieden werden, die, wie Du richtig bemerkst,

bei all' ihrer Unwillkührlichkeit doch ihr freies und geistiges, und kein nothwendiges Naturprincip beurkundet. Dieses vorausgeschickt, wirst Du mich nun wohl verstehen, wenn ich auf eine Herabstimmung Deines Urtheils über die Geistigkeit Gottes antrage; denn so lange in Gott und in der freien Creatur Wesen und Form nicht bloß logisch, sondern metaphysisch unterschieden wird, und diese Form beiden (wiewohl auf verschiedene Weise) zukömmt; so lange darf auch, nach metaphysischem Rechte, Gott ein Geist, und zwar mit dem ausschließlichen Character der Vollkommenheit, Geist genannt werden, — aber es versteht sich: daß Seyn und Wesen Gottes hievon ausgeschlossen bleibt, und daß deßhalb jene Benennung doch nur eine uneigentliche ist, — denn sonst müßte man auch Gott die Freiheit und Vernunft, mit dem Zusatze der Vollkommenheit, consequent vindiciren, dadurch aber den Unterschied zwischen Gott und der Creatur abermal als einen bloß quantitativen (d. h. dem Grade nach) wie der Halbpantheist aufstellen. Das Eine Glied aber des Gegensatzes im relativen Seyn heißt nicht deßhalb Geist, weil es Bewußtseyn hat; sondern weil dieses Bewußtwerden in seiner Eigenthümlichkeit ein Princip des Lebens aufschließt, das vom Naturprincipe wesentlich verschieden seyn muß, das sodann auch in jedem Exemplare der Menschheit vor allem factischen Bewußtseyn als Coefficient der Menschennatur vorausgesetzt werden kann.

Ich gehe zum zweiten Anathem über, welches lautet:

„Wenn jede Intelligenz nur mittelst einer Form (Species) erkennt, so folgt hieraus: daß die Erkenntniß selbst alles Geschöpfes den geschaffenen Geist doch nicht zur wahrhaften Er-

kenntniß Gottes bringen könnte, falls Gott nicht unmittelbar Selber letztre ihm ertheilte." — — Und dieses Anathem trifft Deine Ansicht, vermöge welcher der menschliche Geist ohne unmittelbare Einwirkung Gottes, durch bloße Beachtung des Weltalls (folglich nicht ohne mittelbare Wirkung Gottes) zur Gotteserkenntniß gelange. Doch höre zuvor die Begründung der entgegengesetzten Ansicht: „Da kein Geschöpf gleicher Gattung (generis) mit dem Schöpfer ist; so kann dieser auch durch keine bloß geschöpfliche Form erkannt werden; sondern hiezu ist nöthig: daß Gott selber die Form des Intellectes im Geschöpfe, und mit dem Letzteren vereint werde." ——— Warum? „Weil, so wie Gott sein Seyn, Er auch seine Wahrheit (als Form seines Intellectes) ist; oder mit andern Worten: Weil die Weise des Erkennens Gottes selber göttlich, d. h. eine göttliche Weise (Weisheit) ist." —

Zur weiteren Erläuterung wird noch hinzugesetzt: „Was nun aber irgend eine Form — Species — Weise — empfangen soll; muß hiezu erst die nöthige Disposition (und zwar nicht bloß in potentia) empfangen haben. — Da aber unser Verstand (als vorerst nur natürliches Erkenntnißvermögen) diese nichtnatürliche (supranaturale) Disposition von Natur eben nicht hat; so muß er sie von Gott, und kann sie von keiner Creatur erhalten." — — —

Ein Schrifttext versiegelt das Anathem, er heißt: **In lumine tuo videbimus lumen!** — —

Allerdings ist keine Creatur gleichen Geschlechtes mit dem Schöpfer, wenn unter dem Worte **Genus** so viel als Substanz (Roumenon) verstanden wird; wird aber dasselbe

in seinem eigentlichen formalen Sinne genommen; so hat sich ja erst gezeigt: daß die intelligente Creatur mit Gott unter einen Begriff (Genus), und zwar den der Geistigkeit gebracht werden kann. Aus der qualitativen Differenz zweier Wesen folgt sodann, daß ihr gegenseitiges Wissen von einander, nur durch gegenseitige Einwirkung auf einander entstehe. Wenn man nun die Veränderung, die jene Einwirkung in den beiden Wesen zur Folge hat, den Namen Form des Intellectes geben will, so mag das füglich geschehen; aber hieraus folgt noch keineswegs:

a. daß jene Einwirkung eine Vereinigung voraus- oder nachsetzt;

b. daß durch jene Einwirkung dieselbe Art und Weise, wie Gott sich selber erkennt, eingeimpft werden müßte, — um den Gottesgedanken überhaupt zu gewinnen. Es handelt sich ja bei der normalen Erkenntniß Gottes im gegenwärtigen Leben um keine Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht, — sondern um die Erkenntniß, wie Paulus sagt — durch und mittelst eines Spiegels, d. h. mittelst eines Reflexes (in aenigmate). Dieser Spiegel aber ist der Geist, und der Reflex seyn Selbstbewußtseyn. — Es ist endlich auch nicht in Abrede zu stellen: daß die oben bemerkte Einwirkung, sammt ihrer Modification, eine Disposition im Subjecte (auf das die Einwirkung, und in dem die Modification geschieht) voraussetze; aber das ist nicht wahr, daß unserm Geiste als einer freien Intelligenz, von Natur aus diese Dispositon nicht zukomme in der Kraft: sich in sich zu unterscheiden, (d. h. das Seyn, von seiner ursprünglichen Form, worin jenes zum bestimmten Seyn, d. h. zum Wesen wird). Mit jener ist ihm auch zugleich die Kraft mitgegeben, fremdes Seyn jeglicher Art

vom eigenen Seyn zu unterscheiden — und in jenem, wie in seinem eigenen, eine Bestimmung nach Wesen und Form mit gleicher Gewißheit vorzunehmen; versteht sich, nicht früher, als das fremde Seyn mittelst Einwirkung aus seiner Region in die des Geistes übergegangen ist.

Durch diese Gegenbemerkung aber soll übrigens gar nicht die Schwierigkeit, ja selbst die logische Unbegreiflichkeit in Abrede gestellt werden: **1.** Wie fremdes Seyn in seiner qualitativen Differenz auf fremdes Seyn einwirken könne. Allerdings seit Cartesius ein Gordischer Knoten in der Speculation (wenn jene Schwierigkeit, durch den logischen Begriff gelöst werden soll), den der Pantheismus unsrer Tage wohl zerschnitten, aber nicht gelöst hat; ein Umstand, der da macht, daß des Letztern Universalmonarchie nur so lange dauert, als sein kurzes Leben. — **2.** Wie und warum nur der Geist vom Geiste, nicht aber von der nicht-intelligenten Natur, ursprünglich ins geistige, bewußte Leben gerufen werden könne; so, daß dieser erweckende Geist bei dem ersten Menschenexemplare der göttliche Geist selber seyn mußte.

Durch diese Gegenbemerkung soll nur die Consequenzmacherei in Abrede gestellt werden, und zwar —

a. daß, so wie Gleiches nur von Gleichem erweckt, so auch nur Gleiches vom Gleichen erkannt werden könne;

b. daß Gott deßhalb, weil er der ursprüngliche Erreger für den Menschengeist, auch von gleicher Wesenheit mit demselben seyn müsse.

Denn um den Geist ins Leben des Selbstbewußtseyns zu rufen, bedarf es nur des Selbstbewußtseyns, und

dieses kömmt Gott so gut wie dem Menschen zu, (wiewohl Gott auf eine Weise, die, weil sie im absoluten Wesen Gottes selbst gegründet ist, in dieser Beziehung mit dem relativen Selbstbewußtseyn incommensurabel ist). Aber der Natur unter dem Menschen kömmt kein Selbstbewußtseyn zu, da sie selbst in der Sphäre ihrer Subjectivität (animalischen Individualität) nie zur Unterscheidung zwischen Subject und Object eines und desselben Individuums vordringt.

Ueberhaupt muß ich Dir größere Behutsamkeit anrathen im Gebrauch der Schlagwörter der jedesmaligen Zeitspeculation, dieser Scheidemünze, die nicht immer von echtem Schrot und Korn ist. Solch' ein Schlagwort ist auch das von Dir im Vorbeigehen angewendete und bekannte: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt. So wenig mich dieser Machtspruch aus dem zahnlosen Munde des Pantheism stört, (denn es ist der Grundton aller seiner Compositionen); so widrig ist er mir als Cocarde Derjenigen, die als speculative Friedensrichter mit blankem Richtschwert durch die offenen Straßen und Sackgassen der heiligen Stadt ziehen, um an dem alten Irrthum das Todesurtheil zu vollziehen; weil sie eben dadurch ihr Richtschwert in ein Barbiermesser verwandeln, wodurch sie höchstens in den Stand gesetzt sind, dem alten Ungeheuer als Delinquenten Haare und Bart zu scheren, bis er sich selber, auf ihren Vorschub, auf freien Fuß setzt.

Unter solchen Umständen kömmt es wahrlich dem stillen Beobachter schwer an, solchem Scharfrichterwesen nicht mit dem Wandsbecker zuzurufen:

„Gelehrig mein Jahrhundert ist.
Der Esel Heu und Disteln frißt."

Wenn Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, wie kömmt denn (vom Standpunkte des Semipantheism, der Gott und Geist dem Wesen nach identificirt) der Menschengeist dazu: eine Natur unter ihm (in qualitativer Differenz) zu erkennen? — oder (vom Standpunkte des Naturalisten, der Geist und Natur dem Wesen nach identificirt, Gott aber doch noch als ein außerweltliches Wesen glaubt) wie kömmt der Geist dazu: einen Gott über sich zu erkennen? — müssen nicht beide (wenn sie behaupten wollen, was sie reden, und reden wollen, ohne sich logisch zu enthaupten) in consequenter Durchbildung ihres Systems alles relative Seyn in seiner Substanzialität als Modification der Einen absoluten Substanz aufstellen?!

Wollte aber z. B. der Semipantheismus als Rechtfertigung erwiedern: Nur die lebendige Physis im Menschen erkennt eine Natur, so wie der Geist in demselben den Urgeist — Gott; so wird diese Rechtfertigung ja zunichte vor der Einheit des Selbstbewußtseyns, als einer Thatsache, mit welcher das Selbstbewußtseyn des Geistes steht und fällt. Denn es ist ja nicht das Auge des Thieres im Menschen, welches da sieht, wie der Mensch sieht; es ist das Auge im Dienste des Geistes, der allein das Mannigfaltige der Anschauung auf seine tiefere eigentliche weil substanzielle Einheit oder unsinnliche Größe zurückzuführen, und jenes in dieser Form in die Einheit seines Bewußtseyns aufzunehmen im Stande ist, weil er sich selbst in sich als Einheit, als übersinnliche Größe, zu erfassen vermag. Der Brennpunkt aber alles Räthselhaften in dieser Rechtfertigung bleibt immer: Wie Gott, der außer der Verbindung mit der Physis sein ewiges Selbstbewußtseyn und in diesem der Unbeschränkte zugleich ist; in der Verbindung aber mit ihr als Leiblichkeit vom Bewußtseyn komme? — und —

Warum er von sich komme, da er doch unter Mithülfe seines Gleichen von gleichem Geschicke, abermal zu sich zu kommen bestimmt ist?

Diese Fragen, ohne Antworten von Seite der Vertreter dieser Weltansicht, sind freilich ganz gemacht, Andere auf den Gedanken zu bringen: als wenn die Letzteren selber kein besonderes Gewicht auf die sogenannte Unbeschränktheit des Absoluten legten, da dieses doch erst durch den Gegensatz der Beschränktheit mittelst der Leiblichkeit, sich seiner ursprünglichen Unbeschränktheit, vollständig bewußt werden könne. Mit andern Worten: daß der vorweltliche unbeschränkte Gott, in der Welt wenigstens seine Ueberzeugung, vom Inhalte seines unbeschränkten Bewußtseyns, gewinne. Der consequentere Pantheismus hat daher ohne weiters jene hochgerühmte Unbeschränktheit (Unendlichkeit) zur Unbestimmtheit herabgesetzt.

Oder — glaubst Du vielleicht, lieber Thoms! daß es mit dem Dreieinigen im Himmel eine ähnliche Bewandtniß habe, wie mit unsern Fruchtpflanzen auf Erden? — daß auch Er in seiner ewigen Fruchtbarkeit zuweilen taube Blüthen und taube Samenkörner ansetzt, die dann gut dazu sind, um in den Erdenstaub herabgesäet zu werden, zur wechselseitigen Veredlung des Irdischen durch das Himmlische und umgekehrt? — ! — Unter diesen tauben Nüssen des Himmels würden dann allerdings jene den ersten Platz behaupten, die ihre Taubheit mittelst eines Sprach- und Hörrohrs zu beglaubigen verstünden. — Doch hievon genug.

Uebrigens hat jener speculative Machtspruch auch seine wahre Seite, sie lautet: Nur was um sein eigen Seyn

weiß, kömmt zum Wissen um fremdes Seyn, (dieß mag nun eines mit, oder ohne Bewußtseyn seyn), — und es ist, wie gesagt, gar nicht nothwendig, alles in Person zu seyn, um von Allem in Person etwas Rechtes zu wissen. Doch — wo bin ich hingerathen? — ich wollte Dich ja ausrüsten, um den Bann von Dir abzulehnen, und indessen lege ich fast selber Andere in den Bann, was ich nicht wollte, — wiewohl es auch im Gebiete der Speculation heut zu Tage Einem sauer wird, statt des Anathems nicht eine Satyre zu schreiben, oder von dem alten scandalösen Poëme des französischen Atheismus: **La guerre des Dieux**, auf deutschem Boden eine neue honette Auflage zu veranstalten unter dem Titel: **La guerre des Dieux raisonnés.** —

Gegen das zweite Anathem (in seiner correcten Gestalt versteht sich) kann ich Dich aber dießmal keineswegs von allen Seiten kugelfest machen. Die Speculation muß oft einzelne Seiten des erkennenden Geistes ihrem organischen Verbande entheben, um dieselben allseitig betrachten zu können; allein sie darf über diesem Trennen — das Wiederzusammensetzen nicht vergessen; und das thun Jene, die da meinen: auf rein theoretischem Wege den Gottesgedanken (wie die Menschheit ohne denselben nirgends in der Geschichte gefunden wird) zu begreifen, und dabei den dynamischen Verband übersehen, wie solcher zwischen jedem Seiner selbst bewußten Individuum und der Gottheit factisch im Gewissen vorhanden ist, wie Du selbst in Deinem Letzten bezeugtest. Ich bin im Gegentheil der Meinung: daß ohne jenen lebendigen Verkehr Gottes mit der Seele jedes Einzelnen in dem Zustande des sittlichen Verfalles, als der Folge des ersten Abfalls, zwar nicht die Idee eines absoluten Etwas untergehen; wohl aber nie in die Idee eines Gottes (d. h. eines durch und aus sich voll-

kommenen Wesens) übergehen würde. Nicht umsonst hat die Sprache des speculativen Volkes in Europa jenen normalen Lebensverkehr zwischen Gott und Geist Gewissen genannt, gleichsam als wäre derselbe die Basis aller Gewißheit von Gott und göttlichen Dingen. Und diesen Wink von der Hand der Sprache wollen wir auch festhalten und sehen, wohin er uns führt. —

Wenn wir die Thatsachen und Erfahrungen, die in dieses Gebiet des Geisteslebens gehören, wohl erwägen; so ergibt sich ganz ungezwungen: daß eine persönliche Macht dem Menschengeiste bald warnend bald rächend gegenübertritt, — nicht aber die bloß subjective Auctorität und Gewalt eines innern Gesetzes. Wie käme es auch sonst: daß der Geist dieses organischen Gesetzes auf eine Weise los werden könnte, wie er keines andern Gesetzes (z. B. seiner erkennenden Thätigkeit) los werden kann? Wie käme es ferner: daß gerade in dem Momente, wo der Geist glaubt, mit diesem Gegner fertig geworden zu seyn, dieser gegen seinen Willen in der Nacht seiner Seele vor ihn hintritt, und wie der Engel mit Jacob, so mit ihm ringt bis zur Morgenröthe; sei es nun, daß diese ihm auf dem Schaffotte, oder in der Einöde aufgehe? — Eine Speculation, die auf diesen Zweikampf und auf sein Gottesurtheil keine Rücksicht nimmt, die zieht zwar gelähmt wie Jacob an der Hüfte, aber ohne Segen vom Schauplatze der Speculation. Gleich treffend ist auch die populäre Definition des Gewissens als Stimme Gottes, gleichsam eines Nachhalles von jener ursprünglichen im Paradiese, die da lautete: Adam! wo bist du?! Es ist also im Gewissen, in objectiver Beziehung, Etwas, was sich mit dem Tone und der Stimme, nicht aber mit dem Lichte und der Farbe in Parallele setzen läßt; so wie andererseits in subjectiver Hinsicht jenem Tone ein Gehör und Horchen

(das für den Willen ein Gehorchen werden soll), nicht aber ein Schauen des Lichtes entspricht. Nun behaupten ja eben unsere Naturphilosophen, daß der Ton, zum Unterschiede vom Lichte, für hörende Wesen durchwohnender aber nicht inwohnender Natur sei. — Kurz: wir sehen daraus, daß es selbst in der unmittelbaren Offenbarung Gottes an den Geist verschiedene Weisen gibt, ohne eben eine Vereinigung Gottes mit dem Geiste, d. h. eine lebendige Wechseldurchdringung zu seyn. Und doch bei alle dem, daß das Gewissen als Lebensverkehr doch noch keinen Liebesverein involvirt; welch' großen Einfluß hat es auf unsern ursprünglichen Gottesgedanken und seine spätere allseitige Würdigung! — Sehen wir nämlich ab von diesem Gegensatze einer persönlichen Macht, die da kömmt und geht, nicht wann und wie Ich will, wiewohl sie weder weicht noch nahet ohne alle Veranlassung von Seite des Ichs; so kann der Geist sich zwar des Gedankens eines absoluten Seyns nicht erwehren, aber welche Region, welche Stelle im All, und Stellung zum Geiste, wird er ihm einräumen und anweisen? — Er wird zwar der Idee eines Absoluten nicht los werden, da sich ihm im Selbstbewußtseyn sein eigen Seyn als ein bedingtes dadurch aufgeschlossen hat, weil es nicht einmal zur Kraftäußerung und Erscheinung vordringen kann, ohne Einwirkung und Kraftäußerung eines fremden Seyns; aber wohin würde der Geist nun eben jenes Unbedingte setzen, nach unserer Voraussetzung: daß ihm dasselbe nicht als persönliche Macht und selbstbewußtes Seyn aufgegangen wäre? — In der letztern Qualität könnte und müßte er dasselbe über sich hinaus versetzen, da er ja selbst sich als Person über der Natur anerkennt; im widrigen Falle kann Es diese Stelle nicht einnehmen, — Wie so?

Da sein Selbstbewußtseyn als Erscheinung bedingt ist von

der Einwirkung eines fremden Seyns, und er in jenem Selbstbewußtseyn sich erst als bedingtes Seyn erfassen lernt; warum sollte er nicht die Bedingung seines Wissens um sein Seyn nicht auch als Bedingung seines Seyns selber ansehen? — Und dieses andere fremde Seyn ist dann nicht etwa die Gattung, der er angehört, (da das erste Glied derselben, der erste Mensch, ja unter demselben Gesetze der Anregung von äußerm Seyn steht); sondern die äußere Natur selbst, die er dem ersten Individuum der Menschheit allein gegenüberstehend sich vorstellen muß. Was aber diese Versetzung der Idee in die äußere Natur, und zugleich die Herabsetzung derselben zum Naturprincipe erleichtert, ist die Hoheit und Größe und Gewalt der Natur in ihren Erscheinungen, mit der sie sich vor den Anblick des schwachen, hülfsbedürftigen Menschen hinstellt und ihm unwillkührliche Ergebung abfordert, als an eine Autorität, die früher war, als Er und sein Geschlecht, das bei ihr Wohnung genommen. Und eben diese Eigenschaften der Natur sind es, die das besondere Bedenken, daß diese hohe und gewaltige Macht ihren Willen doch nicht durch Worte und Gedanken dem Menschen eröffnen könne, in tiefen Hintergrund stellen, das, wenn es im Vordergrunde stände, allerdings dem Gedanken Raum geben würde: Wie kann ein Bewußtloses, der Grund des bewußtvollen Lebens seyn — die ewige Nacht, die Mutter der Lichter!! Es steht aber im Hintergrunde, weil der Mensch das Maaß zur Bestimmung des Absoluten nur in sich finden — von sich selber nehmen kann. Weiß sich denn aber der Mensch als ein Bewußtseyn vom Anbeginn seines Daseyns? Er mag dieses Bewußtseyn nun als ein Denken der Erscheinungen, oder als ein Denken des Seyn's bestimmen; war er in beiden Fällen nicht Selber einmal eine Finsterniß, in der sich der Funke des Gedanken durch Rei-

bung an der Außenwelt, sowohl als durch Verkehr mit seiner Mitwelt entwickelte? — ? —

So viel wird hinreichen, um Dir abermal ins Gedächtniß zu rufen, was ich Dir an einem andern Orte schon gesagt habe: Wenn von den Factoren des Selbstbewußtseyns der Eine entweder ganz wegfällt, oder aus seiner primitiven Stellung heraustritt, — daß sodann alle andern eine gewaltsame Verrenkung erleiden, in der keine Wahrheit liegt.

So viel wird endlich hinreichen, um Dich zu überzeugen, daß Du Dich getäuscht hast in Deiner Ansicht: auf rein theoretischem Wege (d. h. durch bloße Berücksichtigung des Prozesses, der das Sich und Gott Wissen absetzt, folglich ohne Berücksichtigung des andern Vorganges, den man Gewissen nennt) in jeder Lage unsers Geschlechtes eine Gotteserkenntniß in dem Grade der Vollkommenheit zu Stande zu bringen; wie wir selbe hie erringen können, erringen müssen, um das Ziel unsers Daseyns nicht zu verfehlen: Gott nämlich, und unsere Liebesvereinigung mit Ihm, die Unterwerfung unsers Geistes nach Vernunft und Willen unter die persönliche Gottheit, ohne Vernichtung unserer Persönlichkeit, unsers reinsten Selbstbewußtseyns. Auf diese Wahrheit weis't selbst der Weltapostel hin in jener Stelle, die ich Dir anführte und mit Fragezeichen in Deine Betrachtung einführte. Es heißt: „Doch da sie Ihn erkannten, haben sie Ihn doch nicht geehrt, — und hingen nach der Eitelkeit ihres Herzens; und ihr unverständig Herz ward verfinstert, sich weise dünkend sind sie Thoren geworden.“ Und so ists! Da sie auf Ihn horchten, haben sie Ihm doch nicht gehorcht, — und gingen dem verkehrten, von Gott abgewendeten Willen nach. Wie aber der Wille und seine Richtung, so ist auch der Verstand, der ja nichts Anderes ist,

als der Wille in der Richtung auf den einwirkenden Gegenstand, um ein Erkennen desselben mit seinen verschiedenen Graden zu Stande zu bringen. So lautete jene Stelle in psychologischer Uebersetzung.

Uebrigens würdest Du mich sehr mißverstehen, wenn Du aus dem Gewichte, das ich auf das Gewissen, als Gottesstimme lege, den Schluß ziehen wolltest: daß ich dasselbe als Geistesstimme herabsetze oder wohl gar läugne. Es gibt ohne Wissen des Geistes von Sich, so wenig ein Wissen von Gott, als es ein Gewissen gibt. Denn nur, wenn und wie der Geist sich im Selbstbewußtseyn gefunden; so und nicht anders stellt, er zugleich von diesem Wissen aus, an Sich selbst die Forderung: Sich als solchen zu bewähren, zu affirmiren in jeder Sollicitation: Sich als solchen zu verläugnen zu negiren. Es ist diese Forderung die der Selbsterhaltung im geistigen Sinne. Daher ist auch das Gegentheil davon eine Art Selbstvernichtung, und der Widersprüche innigster, unerträglichster, weil widernatürlichster, von dem auch als mögliche Folge, die Vernichtung des Menschen als solchem durch den Selbstmord, nicht in Abrede gestellt werden kann. Aber leider! gilt auch von dieser Unnatur, was von der Gewohnheit gesagt wird: daß sie werde zur zweiten Natur. Wir wissen aber auch in diesem Falle: wie es mit dem Gottesgedanken solch eines Menschen steht, der eben so unter dem spätern Einflusse des Gewissens, wie dieses ursprünglich unter dem des Wissens steht.

Es ist in unsern Tagen der Satz: daß aller Atheismus ethischer Natur sei, zum Lieblingsthema auf unsern Kanzeln und Cathedern geworden, im Gegensatze mit einem andern Machtspruch der sogenannten Starkgeister: daß es einen Atheismus geben könne, ohne practische

moraliſche Gotteslängnung. — Allein nicht bloß unſer Wiſſen um Gott und göttliche Dinge, ſondern all' unſer Wiſſen von Dingen aller Art iſt inſofern ethiſcher Natur, als keines zu Stande kömmt ohne die ſpontane Kraft unſers freien Geiſtes, die als Verſtand erſchließt, und als Wille beſchließt; und zu beiden der Aufgeſchloſſenheit des Geiſtes bedarf; und ſo lange unſere Pſychologen von dieſem Gedanken nicht durchdrungen ſind, und von demſelben ihre Pſychologien nicht durchdringen laſſen; ſo lange wird die Speculations- und Reflexionsſucht unſerer Zeit ihr Ideal auf allerlei Wegen zu realiſiren ſuchen, unbekümmert um den Weg der Furcht des Herrn, der der Anfang aller Weisheit, — ſo wie das Ende aller Weisheit die Liebe iſt.

Jene wie dieſe mögen Dir zur Seite ſtehen, wenn Du nach Deinem Wunſche mir in den Betrachtungen über das Meiſterſtück der göttlichen Liebe, die uns nicht bloß gebar, ſondern auch wiedergebar, vorangehen willſt. Von beiden erfüllt ſang Dein Dichter:

„Der Seraph ſtammelt's, und die Unendlichkeit
Bebt's durch den Umkreis ihrer Gefilde nach,
Dein hohes Lob, o Sohn! Wer bin ich,
Daß ich mich auch in die Jubel dränge?"

So rede denn — es horcht und gehorcht Dir

Geſchrieben am 2. Sonntage nach Oſtern, 1827.]

Dein

hocherfreuter Oheim

Peregrin,

Pfarrer zu Kirchfels.

Poſtſcriptum. Als Lückenbüßer für manche Stelle unſerer bisherigen Correſpondenz verſchmähe die zweite und vierte Beilage nicht.

Beilagen.

Erste Beilage.

Zeit und Raum.

Wie unser Erdreich, so hat auch das Hochland der Philosophie seine Strecken von Brachfeldern und Urwäldern, nur mit dem Unterschiede: daß dort die Armuth und Dürftigkeit der Scholle den Eigenthümer zur Brache nöthigt; hier aber die Fruchtbarkeit des Bodens und die Geistesthätigkeit eines einzigen rationellen Landwirthes die Generationen von Jahrhunderten einschlummert, daß sie ihre Felder brache liegen lassen; und es wäre in der That keine nutzlose oder uninteressante Arbeit, bei einer projectirten Feldmessung des philosophischen Gebietes auf diese Brachfelder und ihre verschiedene Natur aufmerksam zu machen.

Mit den Urwäldern aber hat es eine ganz andere Bewandtniß. Sie besitzt eigentlich nur Einen Urwald, und das ist der heilige Hain geschichtlicher Offenbarung, dessen Stämme wir in dem, eben deßhalb heilig genannten Buche der Bücher besitzen. Aber er ist leider! von jeher von zwei Parteien in Beschlag genommen, wovon die Eine zum Behufe der Kohlenbrennerei und Potaschsiederei ihre Wohnung darin aufgeschlagen; die Andere aber nur darin lustwandelt, oder sich seiner Stämme als Mastbäume und Segelstangen bedient, zu Entdeckungsreisen nach neuen Zonen.

Doch dieses Mal ist nur Brachland der Gegenstand der Be-

trachtung. Dorthin gehört nämlich die Frage über das Wesen des Raum's und der Zeit.

Die erste gründliche und durchgreifende Untersuchung hierüber stellte, nach dem einstimmigen Zeugnisse aller Kenner der Philosophie und ihrer Geschichte, Aristoteles an; abgesehen von der unbegründeten Idee über denselben Gegenstand, wie er sie von seinem Lehrer Plato erhalten. Die Resultate seiner Forschung aber haben die Jahrhunderte hindurch bis auf Kant die Geister beherrscht — ein schöner Zeitraum! — Ja Einige gehen noch weiter, und behaupten: es sei seit Aristoteles gar keinem Ppilosophen mehr in den Sinn gekommen, die Untersuchung weiter fortzusetzen; doch das ist eine Frage, die einer besondern Erörterung bedürfte.

Vor der Hand lohnt sich's der Mühe: die Resultate beider großen und bis dahin verwandten Geister, daß sich sogar wechselseitig ihre Namen austauschen lassen, in nähere Berührung zu bringen.

Nachdem der göttliche Plato die Zeit als die Bewegung des Universums (folglich als Eigenschaft desselben), und dieses sodann als den Raum selbst bestimmt hatte; widmete Aristoteles in seiner Physik dieser Untersuchung einen eigenen Abschnitt unter zwei Fragen, nämlich: Gibts wirklich einen Raum und eine Zeit? — und — Was ist der Raum uud die Zeit?

Die Antwort auf die Frage über die Wirklichkeit des Raums fiel bejahend aus.

Der Raum ist nämliich etwas vom Körper Verschiedenes, und zwar aus dem Grunde: weil Dasjenige, was der

Behälter von Verschiedenem und Entgegengesetztem sein könne, von diesem selbst ein Verschiedenes sein müsse. Kurz: jeder Körper ist im Raume.

In der Beantwortung der zweiten Frage: Was ist der Raum? d. h. in der eigentlichen Erklärung seines Wesens, unterschied der große Denker schon den relativen vom absoluten Raume. Jener war ihm die nächste unbewegliche Gränze des Umschließenden, — dieser also die letzte unbewegliche Gränze des Himmels, welche den beweglichen Himmelskörper berührt.

Tiefer aber, und befriedigender zugleich, bestimmte er das Wesen der Zeit. Gegen seinen großen Lehrer behauptete er: Zeit ist nicht Bewegung oder (was ihm gleichbedeutend) Veränderung; aber ohne Bewegung gibt's keine Zeit.

In der Bewegung folgt das Eine auf's Andere, und darin besteht das Wesen aller Bewegung; wird nun diese Aufeinanderfolge besonders vorgestellt, so entspringt erst die Vorstellung von der Zeit. Zeit ist also das Maaß der Bewegung in Bezug auf ein Vorher- und Nachherfolgendes.

So wie nun die Bewegung die erste Bedingung; so ist die Seele in ihrer Eigenschaft zu zählen, die zweite Bedingung aller Zeit. Ein Ewiges und Unveränderliches ist deßhalb auch kein Gegenstand der Zeit.

Was der große Meister nun so ausgesprochen, darauf schwuren Jahrhunderte lang die Philosophen, bis auf Kant, den deutschen Aristoteles, der nicht bloß rechtfertigte, was zu rechtfertigen und zu commentiren war; sondern auch aufdeckte, was

nicht zu rechtfertigen, — und aufdeckte, was bisher an diesem Gegenstande unendeckt geblieben war.

Kant in seiner transscendentalen Aesthetik (Absch. 1. Thl. 1. §. 3.) sagt vom Raume: Raum ist nichts Anderes, als bloß die Form aller Erscheinungen der äußeren Sinne, d. h. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich wird. Weil nun die Receptivität des Subjectes, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor aller Anschauung derselben Gegenstände vorhergeht; so läßt sich verstehen: „Wie die Form aller Erscheinungen vor aller wirklichen Wahrnehmung, (mithin a **priori**) im Gemüthe gegeben seyn müsse, und wie sie, als reine Anschauung, (in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen), Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne."

Von der Zeit aber sagt er aus: (Absch. 2. §. 6.) „Zeit ist nichts Anderes, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unser Selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein, sie gehört weder zur Gestalt noch zur Lage; dagegen aber bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande." Er setzt noch hinzu: „Zeit ist die formale Bedingung **a priori** aller Erscheinungen überhaupt. Denn weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmung des Gemüths, zum innern Zustande gehören, dieser aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin unter der Zeit steht; so ist die Zeit eine Bedingung **a priori** von aller Erscheinung überhaupt." — So Kant über das Wesen der Zeit und des Raums. Beides galt ihm, dem Wesen nach, als subjective Form. Als

solche nannte er Beides die reine (absolute) Zeit und den reinen Raum; und Was diesen Formen gemäß angeschaut und erkannt wurde, nannte er die empirische (relative) Zeit, den empirischen Raum.

Vorzug und Fortschritt der Kantischen vor der Aristotelischen Theorie wird aus der Divergenz Beider dahin angegeben: Man tadelte an Aristoteles: daß er den Raum als etwas bloß Aeußeres, Objectives, ansah; weil er nicht bemerkt hatte, daß die Gränze des Unbeweglichen, welche das Bewegliche des Körpers berührt, als ein gleichfalls Körperliches doch auch im Raume sein müsse. Dagegen lobte man an Kant: daß er den Raum als etwas rein Subjectives auffaßte, als eine Form, an welche das Subject in der Anschauung des Aeußeren, gebunden sei.

Man bedauerte ferner an Aristoteles: daß er in der Bestimmung des Zeitbegriffs sich nicht gänzlich von der objectiven Bedingung oder Bewegung losgewunden, und nicht nur das Maaß der Bewegung, sondern die Bewegung selbst (das Nacheinander) als subjective Bedingung, (als Form der Anschauung des innern Sinnes), erfaßt hatte. Kurz: des deutschen Aristoteles Verdienst um diese Theorie verhielt sich zu dem des Griechen, wie Subjectives zu Objectivem; und da jedem Menschen, auch dem gelehrten, nach einem abgedroschenen Sprichworte, die Haut näher liegt als der Rock: so wurde auch der deutschen vor der griechischen Virtuosität der Preis zuerkannt. Dabei waren aber, was nicht zu übersehen, die sachverständigen Richter so human: daß sie den Fehler nicht auf Rechnung des Genies, sondern des Standpunktes schrieben, der in der Speculation nicht immer in der Gewalt des Philosophen liegen soll. Der Standpunkt des Griechen fiel in die Natur hinaus, der des Deutschen in den Geist hinein. Jener kam

von Raum und Zeit zu reden in seiner speculativen Physik, als deren Problem er sich aufstellte: die Bewegung auf ihren letzten Grund zurückzuführen, denn die Natur war ihm das Prinlip der Veränderung und Bewegung, und die Veränderung — der Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen, oder besser: die Wirklichmachung des Möglichen als solchen. Und da jede Veränderung ein Stetiges, ohne Raum und Zeit also nicht möglich ist; so mußte er das Wesen beider, von diesem Standpunkte aus, bestimmen.

Der Königsberger Philosoph stieß auf die Bestimmung des Zeit- und des Raumbegriffes in der Untersuchung und Analyse des Erkenntnißvermögens, nachdem er zuvor schon das Verhältniß von Denken und Seyn, von Subject und Object, dahin angesetzt hatte, wie das der Form zur Materie.

Nebstdem hatten auch noch andere moderne Vortheile ihre Hände im Spiele, z. B. die Idee des Fortschreitens der ganzen Gattung, besonders aber des speculativen Geistes in ihr. Kant stand einmal auf Aristoteles Schultern, und mußte also weiter als dieser sehen; die Hauptsache, d. h. die Schärfe und Gewandtheit des Blickes für irdische Verhältnisse, wurde dabei um so leichter vorausgesetzt, je gewichtiger der Erfahrungssatz ist: daß mit dem Untergange des einen oder des andern Sinnes alle andern dafür an Schärfe zunehmen; und in der Analyse des gesammten Erkenntnißvermögens unter Kants Anatomirmesser hatte sich, wie bekannt, kein Sinn für göttliche und übersinnliche Dinge blicken lassen.

Auch eine andere, gleich allgemeine Erfahrung: daß es dem Triumphwagen der Philosophie gewöhnlich nicht besser ergehe wie jedem andern Frachtwagen: daß er nämlich umgeworfen, bei der mühevollsten Auferstehung abermal zum Falle auf

die entgegengesetzte Seite gebracht werde, kam nicht in Erinnerung.

Die Ausbildung des Criticismus zum vollendeten Idealismus änderte an dem letzten Resultate nichts Wesentliches. Die Formen des Subjectes wurden in der Identitätslehre zu Formen des Absoluten.

Denken und Seyn (Geist und Natur), als die zwei Erscheinungsweisen und Modificationen des Einen Absoluten, mit quantitativer Verschiedenheit in abwechselnder Prävalenz des Seyns in der Natur so wie des Denkens im Geisterreiche, theilten sich nun auch folgerecht in die Formen des Raums und der Zeit. Und wie von den Principien des Criticismus, so wurde nun auch von den Principien der Identitätslehre in der speculativen Theologie auf katholischem Boden Anwendung gemacht *).

Leider wurden die hieher gehörigen Vorarbeitungen in der speculativen Behandlung des katholischen Positivismus so wenig benützt und erkannt, als sie bekannt waren. Denn nur zu wahr ist die Bemerkung: daß die speculative Theologie durch das ganze Mittelalter hindurch von Augustin den Ideen nach, — von Aristoteles der Form nach, beherrscht wurde. Ob jene Herrschaft immer zum Vortheil der speculativen Theologie ausgefallen? diese Frage erwartet ihre richtige Beantwortung davon: daß zwischen sogenannten Ideen und Ideen St. Augustins wohl unterschieden werde. (In der Naturwissenschaft machte sich Aristoteles auch der Idee nach geltend.)

---

*) Hieher gehört vorzüglich der Theologe und Philosoph Zimmer. Siehe: Widmers Nachtrag zu Zimmers Biographie 1825.

Es ist überhaupt eine sehr einseitige und kleingeistige Behandlung der Geschichte der Philosophie: wenn man den Einfluß des Christenthums auf dieselbe überhaupt, und der sogenannten Kirchenväter insbesondre, einen störenden statt einen förderlichen nennt. Es geschieht diese Aussage freilich nur von Jenen, die da überhaupt bedauern: daß die alte Speculation idealistisch geendet habe, und in diesem Idealismus vom Christianismus bestärkt und verjährt worden sei. Diese Sottise ist freilich nur von unbedingten Anbetern des einäugigen Criticismus der Weltgeschichte angethan worden, deren es zwar Wenige mehr gibt, aber deren Geist noch in ihren Werken fortlebt, und den Philosophirenden noch häufig als Gespenst in den Weg zur Sonnenhöhe der Wahrheit tritt, welchen das Christenthum in der Menschheit angebahnt hat.

Zu jener Höhe strebten die Kirchenväter, und nach der jedem eigenthümlichen Schärfe seines Auges, und nach der mehr oder weniger allseitigen Richtung desselben, bereicherten sie zunächst die Religionswissenschaft, und durch diese auch andere Zweige des menschlichen Wissens. Ein sprechendes Beispiel hievon gibt Augustin, und zwar gerade in Bezug auf die Theorie von Zeit und Raum.

Es ist durchaus unrichtig, wenn man Aristoteles und Kant als die einzigen Vollender dieser Theorie ansieht, und verräth überdies einen falschen Blick auf die christliche Philosophie in den ersten vier Jahrhunderten überhaupt, wenn man behauptet: daß seit Aristoteles bis auf Kant alle philosophischen Köpfe nur Nachbeter und Commentatoren von jenem gewesen seien. Hören wir St. Augustin, was er in seinen Selbstgeständnissen B. XI. 8. schreibt: *) „Ich hörte einst

*) Nach der Uebersetzung und Eintheilung von J. P. Silbert.

von einem gelehrten Manne, daß die Bewegung der Himmelskörper die Zeit sey; und ich pflichtete ihm bei. Warum sollte aber nicht vielmehr die Bewegung sämmtlicher Körper die Zeit seyn?" — "Kennen (setzt er hinzu), möchte ich die Natur der Zeit, wodurch wir die Bewegungen der Körper messen." —

Er sagt ferner ebendaselbst: „Da also alle Bewegung etwas von dem Maße ganz Verschiedenes ist, womit wir die Dauer derselben messen; wer fühlt da nicht, welchem von beiden der Name Zeit eigentlicher zukomme?" — „Die Zeit ist also etwas von der Bewegung der Körper Verschiedenes." Er schließt dieses Capitel mit den Worten: „Aber ich bekenne dir Herr! noch weiß ich nicht, was die Zeit ist, und bekenne dir abermal, Herr! daß ich dieß in der Zeit sage, und daß ich lange von der Zeit rede, daß aber dieß Lange nur durch die Dauer der Zeit, lange ist." Und so geht er über auf das folgende Capitel, in welchem er tiefer ins Wesen der Zeit eindringt, und zwar mittelst der Beantwortung der Frage: Wodurch messe ich die Zeit? — und da zeigt er uns zuvor: daß wir weder die zukünftige, noch die vergangene, noch die gegenwärtige als vorübergehende Zeit messen; weil jene nicht mehr sind, und diese als vorübergehende gleichfalls nicht mehr ist; wohl aber Etwas, das unserm Gemüthe eingeprägt bleibt.

„In dir also, mein Gemüth, messe ich die Zeit; — der Eindruck, den vorübergehende Dinge auf dich machen, bleibt in dir zurück, wenn sie selbst auch vorüber sind; und diesen gegenwärtigen Eindruck messe ich, nicht sie die vorübergingen, damit ihr Eindruck in dir zurück bliebe. Diesen also messe ich, wenn ich die Zeit messe: und er selbst ist entwender die Zeit, oder ich messe keine Zeit." —

Noch bestimmter über die Messung dieses Eindrucks spricht er sich aus im 10. Capitel: „Dauer gibt das Schauen der Seele den Dingen, die in die Vergangenheit sich verlieren. Denn nicht lang ist die zukünftige Zeit, die nicht ist; sondern eine lange Zukunft ist nichts Anderes, als eine lange Erwartung der Zukunft. Auch die vergangene Zeit ist nicht lang, weil sie nicht mehr ist, sondern eine lange Vergangenheit ist eine lange Erinnerung des Gedächtnisses an vergangene Dinge."

Und endlich: „Gegenwärtig aber ist mein Schauen, meine Aufmerksamkeit." — Und er macht diese Behauptung anschaulich in einem Beispiele vom Gesange hergenommen. „Die ganze Wirklichkeit dieser Handlung dehnt sich hinsichtlich dessen, was ich bereits gesungen habe, in meinem Gedächtnisse, hinsichtlich dessen, was ich noch singen will, in meiner Erwartung aus, gegenwärtig aber ist meine Aufmerksamkeit, mittelst welcher, was künftig war, in die Vergangenheit übergeht." —

Die oberflächlichste Vergleichung zeigt, daß Augustin, wie Aristoteles, eine doppelte Bedingung der Zeit aufstellte, wovon die Eine im Subjecte, die andere im Objecte zu liegen kam, und daß Augustin in dieser Aufstellung keineswegs ein Nachbeter des Griechen gewesen sey; denn sonst würde er so gut von ihm gesprochen haben, als er von jenem Manne spricht, der ihm einen unrichtigen Aufschluß über die Zeit gegeben hatte; auch war dem großen Manne am Ende seiner Laufbahn und seiner höhern Kämpfe, wo er seine Confessionen niederschrieb, an einem Lorberblatt im Gebiete der Wissenschaft nicht so viel gelegen, daß er sich im Gefühle eigener Dürftigkeit hätte beikommen lassen, einen fremden Kranz, den Kranz eines Verewigten zu entblättern. Ja eine genauere Vergleichung zeigt, daß, wenn der Antheil jener beiden Bedingungen am Wesen der

Zeit ausgemittelt werden soll, Augustin der subjectiven Bedingung einen größern Einfluß einräumte, als Aristoteles; denn nicht bloß das Zählen, als Eigenschaft der Seele, bestimmt nach Augustin die subjective Bedingung, sondern das Aufmerken, des Geistes Reaction oder Gegendruck, die da eintritt auf den Eindruck von Außen.

Daraus geht endlich hervor, daß nicht bloß die Vorstellung der Zeit von der Seele, wie Aristoteles meinet, bedingt; sondern das vorstellende Subject selber Zeit ist.

Deutlicher erhellet diese, dem Scheine nach gewagte Behauptung aus andern Stellen des Kirchenlehrers, wovon wir nur noch einige anführen wollen. Derselbe schließt das angeführte Capitel mit folgenden Worten: „Dann (nach dieser Erdenzeit) werde ich nicht mehr die Fragen der Menschen anhören müssen, die angetrieben von einer Krankheit, in die sie zur Strafe ihrer Schuld verfielen, mehr zu wissen lechzen, als sie zu begreifen vermögen, und fragen: Was that Gott, ehe er Himmel und Erde schuf? oder: Was kam ihm in den Sinn, daß er etwas that, da er doch vorher niemals etwas gethan hatte? — Gib ihnen, Herr! wohl zu bedenken, was sie sagen, und einzusehen, daß es kein Niemals gibt, wo keine Zeit ist. Wer also sagt: Niemals, der sagt: Zu keiner Zeit. — Erkennen müssen sie demnach; daß ohne Schöpfung keine Zeit seyn könne. Streben müssen sie auch nach jenen Dingen die voran sind, und einsehen, daß Du, der ewige Schöpfer aller Zeiten, vor allen Zeiten bist, und daß keine Zeit Dir mitewig (coätern) ist, ja auch kein Geschöpf Dir gleichewig seyn kann; selbst wenn es Eines gäbe, das früher als die Zeiten erschaffen wäre." — Wer sieht hieraus nicht: daß in dem Verstande Augustin's die Zeit mit der Creation und mit der Creatur überhaupt, als dem realisirten

Creationsacte, zusammenfiel, und zwar ohne einerseits die Creatur überhaupt mit der Zeit zu identificiren, und ohne andererseits die Zeit ausschließlich in die vorstellende Creatur zu verlegen; noch weniger aber, die Zeit zu einer todten Form der anschauenden Creatur zu machen.

Es läßt sich allerdings nicht läugnen: daß in dieser Bestimmung des Zeitbegriffes noch Manches zu berichtigen übrig bleibt, (was auch in keiner seiner Schriften berichtigt angetroffen wird); aber das trifft den deutschen Aristoteles sowohl, als den griechischen. Und in diesem Berichtigungs- und Durchführungsgeschäfte kömmt es nur darauf an, ob der Standpunkt verworfen werden muß, — oder ob er beibehalten werden könne; und jener Fall trifft den Kirchenlehrer unter den übrigen gewiß am wenigsten, wie wir gleich sehen werden.

Im XI. Buche der Stadt Gottes (5. und 6.) sagt er: „Wenn der richtige Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Zeit darin besteht, daß die Zeit nicht ohne irgend eine Wandelbarkeit mittelst Bewegung, die Ewigkeit aber keine Wandelbarkeit kennt; wer sieht da nicht ein, daß keine Zeiten gewesen wären, wenn nicht ein Geschöpf wäre geschaffen worden, das durch irgend eine Bewegung Einiges geändert hätte" u. s. w.

„Da also Gott, in dessen Ewigkeit durchaus keine Wandelbarkeit Statt findet, der Schöpfer und Ordner aller Zeiten ist; so sehe ich nicht ein, wie gesagt werden könne, die Welt sey nach verflossenen Zeiträumen erschaffen worden; es sey denn, man sage, es sey schon vor der Weltschöpfung irgend ein Geschöpf gewesen, durch dessen Bewegung die Zeit verflossen sey." — —

Und so wenig Augustin vor der Schöpfung eine Zeit, — so wenig nimmt er auch vor der Schöpfung einen Raum

an. Das ist zu ersehen aus einer Stelle desselben Buches §. 5., wo er sagt: „Jene die zwar zugeben, daß Gott der Schöpfer der Welt sey, uns aber um die Zeit dieser Schöpfung befragen, die mögen selbst zusehen, was sie uns antworten, wenn wir sie um den Raum befragen, worin die Welt erschaffen ward. Denn erdenken sie sich vor der Schöpfung unendliche Zeitläufe, worin ihres Erachtens Gott nimmermehr aufhören konnte zu wirken; so mögen sie sich auch außerhalb der Welt unendliche örtliche Räume ersinnen u. s. w."

Diese Stellen und ihr richtiges Verständniß vorausgeschickt, läßt sich der Standpunkt Augustin's, der nicht geändert werden darf, um das fehlende Unfehlbare in seiner Theorie zu ergänzen, leicht erheben.

Er fällt nicht ins objective, nicht ins subjective Daseyn, sondern er liegt über diesem Gegensatze des relativen Seyns, im absoluten Seyn Gottes selbst, und in seinem Verhältnisse zum Universum. Und diesen idealen Standpunkt wählte und behauptete er als Theologe mit demselben Rechte, als der Physiker Aristoteles den objetiv-realen, und der Psycholog Kant, den subjetiv-formalen; so wie er nur als Theologe von Zeit und Raum zu sprechen kam. Was ihm aber auf diesem Standpunkte sehr förderlich ward, waren die geoffenbarten Wahrheiten der heil. Schrift, wie er sich auch ganz besonders zur Bestätigung seiner Ansicht von Zeit und Raum an die Stelle der Genesis hielt: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde." (Stadt Gottes B. 11. Cap. 4.)

Wenn sich nun von seinem Standpunkte aus der Schöpfer zur Schöpfung, der Creator zur Creatur verhält, wie das Ewige und Unveränderliche zum Bedingten und Veränderlichen, welches als solches schon ein Zeiträumliches ist; so entsteht nun die Frage:

Ist alle und jede Creatur als solche schon ein zeiträumliches Wesen, oder aber theilt sich die Creation in Zeit und Raum, und bringt durch diese Theilung eben den Gegensatz von Geist- und Naturwesen in das creatürliche Seyn?? —

In der allseitigen Beantwortung dieser Frage liegt die Durchführung und Begründung der Augustin'schen Theorie, die nie in dem Plane des Kirchenvaters lag, und auch nicht so leicht liegen konnte, da seine wissenschaftlichen Arbeiten doch größtentheils von den Angriffen des Welt- und Zeitgeistes auf die Kirche, zu deren Sionswächter auch Er als Bischof gehörte, bestimmt waren.

Hier können nur Grundlinien und Fingerzeige zu seinem Zwecke gegeben werden.

Daß der Raum sich nicht zur Zeit verhält, wie Naturwesen zum Vernunftwesen, das fällt wohl in die Augen, sobald man nur nicht ganz vom Kantischen Formalismus geblendet ist. Denn es gibt ja doch auch in der äußeren Natur eine Bewegung und Veränderung, und zwar nicht bloß deshalb, weil der Geist in seiner Receptivität Bewegung, d. h. ein Nacheinander, sehen muß, weil er ursprünglich so organisirt ist; denn der alte Einwurf und die alte Frage: Wie es denn komme, das dieselbe Receptivität, ursprünglich organisirt, ein Neben- und ein Nacheinander zu sehen, — doch in bestimmten Fällen nur ein Neben-, und wieder in andern Fällen nur ein Nacheinander erblicke? und, falls der Grund hievon abermals in einer ursprünglichen Form liege, wie diese Form beschaffen sey? — diese und ähnliche Einwendungen haben jederzeit nur mit vornehmer Miene verworfen, aber nie vom rein subjectiven Standpunkte aus befriedigend abgewiesen werden

können. Also es gibt auch in der Natur so wie einen Raum, so auch eine Zeit, weil es eine Veränderung gibt. Und wenn auch die Natur als solche von ihrer Veränderung keine Vorstellung, d. h. keine Zeitvorstellung, haben kann, so ist doch umgekehrt dem Geistwesen — die Vorstellung von der Zeit nicht ausschließlich bloß dadurch möglich, daß die Zeit: das Nacheinander, als reine Vorstellung, als bloße Form vor aller äußern Anschauung in ihm liegt. Denn die Zeitvorstellung im Subjecte zu erklären, reicht schon die Receptivität eines freien Geistes hin, diese Fähigkeit nämlich, fremdes Seyn in sich aufzunehmen — von fremdem Seyn afficirt zu werden, — so lange nicht zuvor unwiderlegbar erwiesen ist, daß jene Fähigkeit sich nur auf das Seyn, aber keineswegs auf die Daseynsweise desselben Seyns sich erstrecke. — Dann müßte aber zuvor die Natur als todte, leblose Masse erwiesen seyn; leider aber schwindet, laut zahllosen Experimenten und zufälligen Erscheinungen, die Materie, das sogenannte unveränderliche Substrat der Naturveränderungen, unter unseren Händen dahin. Kant selber, als Vater der dynamischen Naturansicht, begreift ja jenes unveränderliche Substrat als das Product zweier Kräfte, der Contraction und Expansion, und die neuere Physik nach ihm, begriff nicht bloß die Materie als Erscheinung derselben Kräfte; sondern der Gegensatz jener Grundkräfte zwang die Naturphilosophen, über beiden für beide eine gemeinschaftliche Wurzel als Substanz anzuerkennen, von welcher jene Kräfte selbst wieder nur die Erscheinungs- oder Selbstoffenbarungsweisen sind, die in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Wechseldurchdringung das ganze Feld zahlloser Naturdinge, die Oberfläche des gesammten Naturlebens bedingen.

Also es gibt auch in der Natur eine Substanz und einen Dualismus von Grundkräften als ihre Accidenz, und von jener

durch diese, als Noumenon, ist das ganze Naturleben als Phänomenon, an und für sich und für die Erkenntniß, bedingt.

Daraus ergibt sich auch: mit welchem Rechte die alte Naturlehre der Materie nur den Raum vindicirte. — Das ganze Recht gründete sie auf die Behandlung der Materie als einer Substanz. Diese Behandlung aber war einerseits eine wahre Mißhandlung des Naturlebens in seiner Wurzelbedingung, so wie andererseits eine Apotheose der Natur als Phänomen, und gründete sich zunächst auf die Confundirung der Begriffe von Substanz und Substrat. Kann denn aber in der Wirkung mehr als in der Ursache liegen? — Ist die Materie als Erscheinung ein Räumliches, so sind auch die Kräfte, die jene construiren, räumliche Kräfte. Dagegen, sollte man glauben, würde wenigstens der Criticismus nichts einzuwenden haben, der den Raum als das Nebeneinander bestimmt. — Wenn nun keine Materie durch die Eine, sondern jede Materie nur durch beide Grundkräfte zu Stande kömmt; so bestehen auch jene Kräfte nebeneinander, und bestehen also als räumliche Kräfte und sind räumliche Kräfte. Hiemit wird also keineswegs Raum und Zeit in der Natur als Erscheinung geläugnet; sondern nur Raum und Zeit zugleich der Natur vindicirt als Bedingungen aller fernern Erscheinungen. Kurz: Ist die Natur als Phänomen ein Zeiträumliches, so ist sie auch als Noumenon ein Zeiträumliches. Die Natur ist, als beschränkte weil bedingte Substanz, Raumwesen; und die Natur ist, als Selbstoffenbarung mittelst Gegensatz der Grundkräfte, Zeitwesen.

Es erübrigt uns nun noch zu zeigen: Ob dem Geiste, als dem zweiten Gliede im Gegensatze des bedingten Seyns, — ebenfalls Zeit und Raum zukomme; — und wenn ihm beides

zukommen sollte: ob ihm beides im gleichen Grade, wie der ihm gegenüberstehenden Natur, zukomme.

Wir haben gesehen: daß schon Kant die Zeit als die formale Bedingung a priori für alle Erscheinungen überhaupt aufstellte, insofern nämlich alle Vorstellungen, (ihr Object mag nun in den Geist oder außer den Geist, in die Natur, fallen) dem innern Zustande des Geistes angehören, und folglich auch unter den Bedingungen des innern Zustandes stehen.

Kurz: die Zeit vindicirte der Criticismus vorzugsweise dem Geiste; aber freilich abermal nur, wie den Raum und die ganze Categorientafel, als starre Form, als todtes Nacheinander. Hätte er diese, wie alle Formen, als Erscheinungen aus dem Principe derselben zu begreifen gestrebt, so hätte er finden müssen: daß, wo von Zeit, da auch von Raum die Rede seyn müsse. — Er hätte finden müssen: daß, wenn der Unterschied zwischen Seyn und Erscheinen der einzelnen Geister nicht abermal auf einer bloßen Form, sondern auf einer Thatsache des innern Geisterlebens beruht, deren Reflex ihr Selbstbewußtseyn selber ist, — daß der Begriff Zeit, als abstractes Nacheinander, ein lebendiges Nacheinander, eine Kraftentwicklung und Entfaltung voraussetzt, und daß folglich die Zeit der Erscheinung der Geister angehört, daß dieselbe, außer dem todten Begriffe, der erscheinende, d. h der sich selber offenbar werdende Geist selber sei.

Er würde gefunden haben: daß auch der Geist nur durch einen Gegensatz von Grundkräften zur Offenbarung und Anschauung Seiner Selbst als einer Causalität gelange, indem nur jener Gegensatz den betrachtenden Geist über den Gegensatz hinaustreibt, um sich jenseits als Wurzel desselben zu ergreifen, und den Gegensatz in der Wurzel zu begreifen.

Er würde ferner gefunden haben: daß all' und jede Thätigkeit des Geistes als Selbstoffenbarung, nur durch die Zusammenwirkung jener Grundkräfte zu Stande kommen könne, wenn auch unter ungleicher Theilnahme der einen und andern Kraft; daß also jene beiden Grundkräfte, wie *mit* einander, so *neben* einander wirkend, das ganze Gebiet des Seelenlebens als einer Erscheinung bedingen. Er würde endlich gefunden haben: daß jene Thätigkeiten als Geisteserscheinungen auch vom Geiste *festgehalten* werden, und daß sie in dieser *fixen* Gestalt auch ein Nebeneinander innerhalb des Gemüths bilden.

Die meisten Psychologen verwahren sich zwar mit einer Aengstlichkeit, die ans Absurde streift, gegen all' und jedes Nebeneinander im Gemüthe. So z. B. läugnen sie das Gedächtniß als Vermögen, gehabte Vorstellungen im eigentlichen Sinne zu behalten, aus dem Grunde, weil dann im psychischen Principe (in der Seele) jene Vorstellungen neben einander vorfindlich, folglich die Seele selbst *räumlich*, und, was sich von selbst versteht, sodann auch *materiell*, statt geistig, seyn müßte.

Wir fragen sie aber: Ob sie sich die einfachste Thätigkeit des Geistes, z. B. die unmittelbare Vorstellung eines äußeren Gegenstandes, — diese Verbindung des sinnlich Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseyns, erklären können, ohne gleichzeitige Thätigkeit sowohl der Receptivität als der Spontaneität? Daß die Thätigkeit des Einen Vermögens das andere absolut nicht zur Thätigkeit kommen lassen könne, diese psychologische Fiction können diese Psychologen sowohl rationell als empirisch so oft widerlegt finden, als sie wollen, wenn sie eine ganz irrationelle Nachbeterei für jede freie Selbstbeobachtung nicht blind und taub gemacht hat. Es ist ja doch nur der Eine Geist

(als Princip), der afficirt wird durch Einwirkung, und der dieser Einwirkung willkührlich und unwillkührlich entgegenwirkt, und in welchem Einwirkung und Rückwirkung (Receptivität und Spontaneität) zugleich bestehen, weil sie eben nur in ihm und durch ihn stehen, wiewohl sie keineswegs zugleich entstehen können, eben weil der Geist von der Einwirkung nicht die alleinige Bedingung ist, insofern sie ein Wesen außer ihm voraussetzt.

Empirisch aber wird wohl noch Keiner die Beobachtung gemacht haben, daß er z. B. über der Idee den Willens-Entschluß, und, vice versa, über diesem die Idee eingebüßt habe; oder daß er z. B. bei jeder unmittelbaren Vorstellung über der Einheit des Bewußtseyns die Vielheit und Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen, oder über der Anschauung der Theile die Vorstellung eines Ganzen verlieren müsse, wovon die letztere unverkennbar nur durch die Reaction eines freithätigen Princips zu Stande kömmt.

Es lohnte sich allerdings der Mühe, dieser Wasserscheue gewöhnlicher Psychologen gegen alles Nebeneinander in der Seele auf die Spur zu kommen, die das oft alberne Bestreben zur Folge hat, jenes Neben- in ein Nacheinander zu verwandeln.

Die Furcht, den freien Geist mit dem Naturprincip zu identificiren, den inmateriellen zu materialisiren, erklärt wohl Einiges, aber nicht Alles, und gereicht mehr ihrem Willen, als ihrem Verstande zur Ehre, — wenn jene Furcht vor der Materialisirung nicht eher eine Furcht ist, die Apotheose des Geistes, (d. h. die Identität seines mit dem göttlichen

Wesen, mit dem er die Unbedingtheit theilen soll) zu verlieren; denn in diesem Falle findet der Wille so wenig als der Verstand seine Ehrenrettung. Doch hievon später noch.

Jetzt wird nur die Behauptung aufgestellt: Es gibt ein Nebeneinander in der Seele als Erscheinung, bedingt vom Nebeneinander in der Seele als Kraft; beides setzt sie selber als Raumwesen voraus, und zwar, ohne die Seele als Princip mit dem Princip der Natur zu confundiren.

Kann nun das Letztere dargethan werden, so sollten wenigstens jene Psychologen diese Theorie unangefochten lassen, die ihr bisher bloß aus Furcht vor Entehrung des Geistes abhold waren. Allerdings werden sie dagegen einwenden: Sind Zeit und Raum auch wirklich nicht todte Formen, sondern Erscheinungsweisen eines lebendigen Seyns; so sind wir doch berechtigt, nach dem Gesetze der Causalität von der Einerleiheit der Erscheinung als Wirkung, auf die Einerleiheit der wirkenden Ursache zu schließen; folglich die Seele als Causalität, dem Principe der Natur gleichzusetzen, und so den Geist in der Natur, oder die Naturseele im Geiste untergehen zu lassen.

Dagegen nur so viel: Wer zu viel behauptet, der behauptet zu wenig.

Eine partielle Gleichheit, Aehnlichkeit, ist noch keine totale Gleichheit, Einerleiheit.

Jede Allgemeinheit ist als ein Formales eine Aehnlichkeit, und setzt die Besonderheit und Ungleichheit voraus.

Und der Typus, unter dem Geist und Natur als Le-

bensprincipe in die Erscheinung treten, ist nichts Anderes, als jene formale Allgemeinheit, der allerdings ein Reales in beiden Sphären des relativen Seyns entsprechen muß um mehr als bloße Form zu seyn.

Zu den Grundzügen jenes Typus des Natur- und Geisterlebens gehört nun allerdings, und ganz besonders, Zeit und Raum. Allein das Neben- so wie das Nacheinander, als reine Allgemeinheit, erhoben durch Abstraction, modificirt sich anders im freithätigen Geiste, anders in der nothwendigen Natur. Und eben diese Eigenthümlichkeit im Leben nöthigt einerseits den aufmerksamen Beobachter zur Aufstellung zweier qualitativ verschiedener Principe für die zwei Sphären des relativen Daseyns; so wie andererseits der unaufmerksame Beobachter von der Gleichheit des Typus im Natur- und Geisterreiche zur Confundirung ihrer Causalität verführt werden kann. Gegen diese Verführung kann aber nur jene Umsicht verwahren. — Um nur Einiges zum Belege für die besprochene Eigenthümlichkeit anzuführen: Kann auf den Namen eines Psychologen Anspruch machen, wer noch nicht den großen Abstand zwischen der Reaction des Geistes (dieser spontanen Rückwirkung auf vorausgehende Einwirkung) und zwischen der Reaction eines Naturwesens, bemerkt hat? Jene verräth dem ungeübten Auge schon in ihrer, selbst unwillkührlichen Aeußerung, daß sie einem ganz anderen Lebenskeime ihr Daseyn verdankt, als die Reaction einer thierischen Individualität, selbst in höchster Ausbildungsstufe.

Wir dürfen zum Belege des Gesagten nur auf die Sprache der Völker, selbst der rohesten, verweisen, so wie auf den Gang der Begriffs- und Sprachbildung jedes Kindes. Es ist schon oft von Psychologen ausgesprochen worden, — aber ohne

tiefre Erwägung: daß jeder Begriff (in seiner Vollendung nach Inhalt und Umfang) nur durch einen Entsinnlichungsproceß zu Stande kömmt, indem von der Masse des sinnlich Gegebenen das Ungleichartige ausgeschieden, das Gleichartige aber zur Einheit verbunden wird; ferner, indem selbst zu Gunsten dieser Ausscheidung die Einwirkung gleichzeitiger Gegenstände abgewiesen werden muß, wenn sie zu Stande kommen soll. Ist aber die Begriffsbildung ein Entsinnlichungsproceß, so kömmt sie auch nur zu Stande durch ein über die äußere und innere Sinnlichkeit, erhabenes Princip, das darum auch ein edleres ist, als ein Naturindividuum auf der subjectiven Seite ihres Lebens. Und eben, weil jener Prozeß der Prozeß eines freithätigen Princips ist; so begreift sichs auch, wie das geschickteste Thiergeschlecht (Affe oder Hund) seit Jahrtausenden es doch noch nicht zu einem einzigen Worte, geschweige zu einer Sprache, wenn auch nur von drei Begriffszeichen gebracht hat. Was ferner die willkührliche Reaction, die Spontaneität im höhern Sinne betrifft; so kann ja doch Jeder aus eigener Selbstanschauung wissen: daß sie keineswegs, wie dem Thiere, das nothwendige Echo der jedesmaligen Vorstellung, oder daß das Leben des Menschen jedesmal und allemal der Nachhall seines Gedankensystems, seiner Weltansicht ist. Die Aufforderung an den Willen kann nicht ausbleiben von Seite der Idee: aber die Rücksprache des Willens mit der Idee ist leider! nicht immer, weil nicht nothwendig, eine entsprechende und zusagende.

Und endlich — wie ließe sich überhaupt von Raum und Zeit sprechen ohne Vorstellung und Begriff von der Zeit, die mit der Zeit selbst nicht zu verwechseln sind? Woher aber diese Unterscheidung, wenn nicht daher: daß der Geist des Menschen in seiner Zeiträumlichkeit, als

Seyendes sich dem Erscheinenden entgegensetzt und so Sich selber als Vor- und Zurückgesteltes, d. h. als Object und Subject zugleich gewinnt. Und nur in dieser Entgegenstellung Seiner selbst als eines durch seine Erscheinung bestimmten Seyns ist er ermächtigt zu erkennen: Was als Gleiches oder Ungleiches Ihm gegenüber steht, weil mit der Erkenntniß seines Wesens mittelst Scheidung und Unterscheidung seiner Elemente, jede andere Erkenntniß und ihre Methode steht und fällt. —

Die Hauptfrage also, die sich vom christlichen Standpunkte Augustin's aus ergab, wäre nun beantwortet: Zeit und Raum sind Formen, Erscheinungs- oder Offenbarungsweisen alles creatürlichen Seyns, in jeder Sphäre des Universums.

Aber nur die geistige Sphäre bringt in ihrer Freithätigkeit ihre Formen zum Bewußtseyn, und gelangt hiedurch zur Erkenntniß derselben Formen im Naturleben. Der Raum wie die Zeit, als Formen der Creatur, sind ferner abhängig von der Endlichkeit der Creatur, welche sowohl ihre Substanz als ihre Accidenz trifft, und dort Bedingtheit, hier Beschränktheit (als Abhängigkeit im Seyn und als Abhängigkeit im Daseyn) genannt wird.

Daraus folgt nun: daß Raum und Zeit als Lebensform der Creatur, vom Absoluten (Unendlichen) nicht prädicirt werden können; aber es folgt daraus nicht: daß das Leben des Absoluten ohne alle Zeit- und Raumform sey. Wie ließe sich auch sonst die innere Offenbarung Gottes (manifestatio Dei ad intra) als ein Ausgehen des Sohnes vom Vater, und als ein Ausgehen des heil. Geistes von Beiden, und in Folge jener

Offenbarung die Persönlichkeit der Gottheit sich als die Coexistenz dreien Personen bestimmen. Man sieht gewöhnlich den Zusatz: „von Ewigkeit" sei jener Ausgang, als eine Negation aller Zeit an, da er doch nur die creatürliche Zeit für das Leben Gottes negirt, und daher nur sagen will: daß das unendliche Seyn, (eben weil es für seine Lebensentfaltung auf Nichts als auf Sich selber angewiesen, gedacht werden muß), nicht einmal als ein unbestimmtes Seyn ohne Daseyn, und ein andermal erst als ein bestimmtes Seyn mit Daseyn, gedacht werden könne. In St. Augustin findet sich allerdings kein Beleg für diese Auffassungsweise; dieser Umstand aber beeinträchtigt die Orthodoxie derselben nicht; weil Vieles in jenem Kirchenlehrer nicht mehr die volle Probe der Orthodoxie aushält, seitdem man in seiner speculativen Theologie die Elemente antiquer und christlicher Philosophie zu unterscheiden begonnen.

Es bliebe uns nun zum Schlusse nur noch übrig, die Bestimmmung des Raums- und Zeitbegriffs vorzunehmen sowohl für den Umkreis der Erscheinung, als für das Noumenon als Centrum von jenem. Mit andern Worten:

Was ist, (vom Augustin'schen Standpunkte betrachtet) Zeit und Raum im empirischen Sinne? und was ist die sogenannte reine Zeit und der reine Raum, d. h. Zeit und Raum im ideellen Sinne?

Es fällt in die Augen: daß, wenn es ein Neben- und Nacheinander in der Erscheinungswelt des Geistes wie der Natur gibt, und wenn dieses Neben und Nach in der Erscheinung, bedingt ist von einem Neben und Nach der Kräfte des Noumenon; daß sich von reiner Zeit und

reinem Raume nur sprechen läßt in Bezug auf daß Prinzip der Erscheinungen, und von empirischer Zeit und empirischem Raume nur in Bezug auf das Gebiet der Erscheinungen.

Hier tritt uns aber die Sprache mit einer besondern Schwierigkeit entgegen mit ihren Ausdrücken Noumenon und Phänomenon, nach Kantischer Bezeichnung, die an die Stelle der Substanz und Accidenz traten; Ausdrücke, die so alt waren, als Platon's Academie.

Wir haben aber gesehen, daß die Substanz (das Noumenon) nur durch einen Gegensatz von sogenannten Grundkräften das Ganze ihrer Erscheinungen vermittelt. Jene sogenannten Kräfte fallen also gewissermaßen für unser subjectives Denken zwischen das Noumenon und sein Phänomenon, zwischen die Substanz und ihre Accidenz. Aber eben diese ihre Stellung in der Mitte macht, daß ihre Bestimmung durchfällt, weil sie bald mit dem Phänomenon, bald mit dem Noumenon confundirt werden kann.

Vermögen und Kraft (als Möglichkeits- und Wirklichkeitsgrund von Erscheinungen), muß einerseits in der Substanz haftend gedacht werden, die als der reale Grund alles Möglichen und Wirklichen in einer gewissen Sphäre des relativen Seyns vorausgesetzt wird; und kann aber auch andererseits als erste und ursprüngliche Erscheinungsweise des Realgrundes den Erscheinungen selber beigezählt werden. Mit einem Worte: Unter den bekannten Ausdrücken: Substanz und Accidenz (Noumenon und Phänomenon) finden wir wohl, so zu sagen, das Centrum und die Peripherie wieder, aber noch keineswegs den Radius, der das Centrum mit der Peripherie vermittelt.

Indessen da die Vermögen und Kräfte als solche noch keine sinnfällige Erscheinung bewirken; so haben wir das Recht auf unserer Seite, wenn wir den ursprünglichen Gegensatz von Receptivität und Spontaneität (Contraction und Expansion) dem Noumenon einantworten.

Die reine Zeit wäre also: die Entfaltung der Substanz (des Noumenon) in den Gegensatz der Receptivität und Spontaneität, wovon diese als Reaction nicht früher eintreten kann, als die Einwirkung von einer äußern Potenz auf die Empfänglichkeit dafür, eingetreten ist. Der entfaltete Gegensatz aber wäre als solcher, der reine Raum als Nebeneinander, der in dieser Form bedingt ist von jenem Nacheinander, real aber bedingt ist von der Substanz als dem Substrat von Beiden (sowohl dem reinen Raume als der reinen Zeit), die aber beide in dieser ihrer Bedingtheit die Substanz selber zu einem Zeit- und Raumwesen machen, das zu keiner Selbstoffenbarung und Selbstanschauung gelangt ohne Mitwirkung von fremdem Seyn, und in dieser seiner negativen Qualität und Beschränkung ursprünglich gesetzt ist und gesetzt seyn muß, da es ohne fremde Mitwirkung sich nicht einmal sich selber entgegensetzen, d. h. offenbaren kann.

Daraus erhellet auch zugleich: daß zur Construction der Idee des Raumes einerseits gar nicht eine Pluralität der Substanzen nothwendig, sondern daß die Setzung einer einzigen Substanz hinreichend ist; aber auch andererseits, daß die Pluralität der Substanzen die Idee des Raums nicht nur nicht aufhebt, — sondern sie durch Modification vielmehr bekräftigt. Und diese Modification besteht nun darin: daß die oben besprochene Mitwirkung zur Selbstoffenbarung der Creatur, von der coexistirenden Creatur ausgehen kann.

Und eben diese Pluralität und Coexistenz creatürlicher Wesen bestimmt den Begriff der empirischen Zeit und des empirischen Raums, und zwar aus dem einfachen Grunde: weil im relativen Seyn von gar keiner Coexistenz und Pluralität die Rede seyn könnte, ohne daß irgend eine Einheit unter den vielen in die Erscheinung für Andre, mittelst Einwirkung auf Andre, die als solche Gegenstand der Erfahrung (der Empirie) ist, überginge.

Zeit und Raum im empirischen Sinne erleiden abermal mannigfaltige Modificationen, je nachdem jene Pluralität selbst beschaffen ist, je nachdem sie mehr oder weniger qualitativ verschiedene Sphären sammt ihrem Wechseleinflusse im creatürlichen Seyn bilden. Die Coexistenz der reinen Geister und ihr wechselseitiger Einfluß ist mit demselben Rechte ein Raum- und Zeitverhältniß zu nennen, als die Coexistenz der Naturdinge und die der verhüllten Geister in der Menschheit.

Endlich da alle Erfahrung entweder eine unmittelbare (sowohl äußere als innere), oder mittelbare ist, — und unmittelbar jedesmal nur die Erscheinung, mittelbar aber durch diese das Erscheinende selber erfahren wird; so ließe sich auch noch von dem unmittelbar empirischen Raume und der unmittelbar empirischen Zeit sprechen. Der unmittelbare äußere Raum und die unmittelbare äußere Zeit ist die sogenannte physische Zeit und der physische Raum. Dieser, auch materieller Raum genannt und jene Zeit, (die nur eine astronomische ist, sonst aber eine hyperphisische genannt werden könnte, wenn sie bloß dem geistigen Subjecte vindicirt wird) ist ohnehin schon von jeher überflüssig besprochen worden, als daß es sich der Mühe lohnte, mehr Worte hierüber zu verlieren. Wer über den Standpunkt, von dem aus hier Zeit und Raum besprochen wurde, sich nicht verständigen kann,

der wird bei seinen Begriffen von Zeit als etwas rein Subjectivem (höchstens zugleich Objectivem), und bei dem Begriffe von Raum als etwas rein Materiellem beharren, da sich nach seiner Meinung von jeder Theorie über diesen Gegenstand gar kein Einfluß auf Lehre und Leben einsehen und nachweisen läßt.

Es bedarf aber eines nur oberflächlichen Blickes auf den Unfug, der seit Kant mit den Begriffen von Zeit und Raum getrieben worden ist, um die vermeinte Gleichgültigkeit dieser Theorie für die höhern Interessen der Wissenschaft Lügen zu strafen.

Um nur einiges anzuführen: Wird die Bedingtheit und Beschränktheit des Geistes durchaus nicht als Räumlichkeit (die seinem Wesen inhärirt, und als Accidenz Seiner als Substanz, angesehen werden muß) aufgefaßt; so ist klar, daß einerseits die Räumlichkeit, und mit ihr Beschränktheit, nur in die, mit ihm verbundene Natur falle. Die Leiblichkeit ist demnach der Sündenbock und Hemmschuh auf der Bahn seines intellectuellen und ethischen Lebens. Andererseits aber folgt nothwendig: daß der Geist, von dieser Schranke einst entbunden, auch aller Endlichkeit los und ledig sey; aber auch nun, als befreyt von dieser, identisch mit dem göttlichen Wesen aufgefaßt wird. Der einzig in diesem Falle noch denkbare Unterschied zwischen Geist und Gott fällt in die Form der Zeit, d. h. in den Act der Emanation oder der Ausströmung seines Wesens, als eines göttlichen Funkens, aus dem unermeßlichen, um seine Axe ewig sich bewegenden Rade des Sonnengottes; kurz: diese einseitige Auffassung des Raums bauet dem Semipantheismus goldene Brücken.

Ist aber nur einmal die Zeit als Form des göttlichen

Seyns zu Ehren gekommen; so läßt sie ihren Zwillingsbruder, den Raum, sehr bald an ihrer Standeserhöhung Theil nehmen. Ist die reine Zeit der Schöpfungsact Gottes, so wird seine Vollendung der reine Raum genannt; und wie kein Leben ohne Form, so auch Gottes Daseyn nicht ohne Raum und Zeit; kurz: Beides wird aus der Sphäre der Creatürlichkeit in die der Absolutheit schlechtweg übertragen.

Die reine Zeit wird sodann bestimmt als der Modus, wie die Affirmation der Besonderheiten als solche, sich real und objectiv darstellt. Der reine Raum dagegen, wie sich das Gesetztseyn derselben (nicht die Setzung, oder der Affirmationsact) durch Gott, real und objectiv darstellt. Dieses aber sind die Bestimmungen des vollendeten Pantheismus.

Aber nach der fernern Aussage des Letztern haben wir weder eine reine Zeit, noch einen reinen Raum mehr; beide sind uns durch die Sünde verloren, und dafür in die empirische Zeit und Raum übergegangen. Empirische Zeit ist daher der Modus, wie ein abgefallenes Seyn in seinen, gegen das göttliche Verhältniß eingegangenen Verhältnissen seine eigenen sowohl, als göttlichen Productionen setzt. Beide also sind selbst Producte des von Gott abgefallenen geistigen Organismus, und als solche, die allerdings nothwendigen Formen des wirklichen Menschen in und nach der Sünde, nach welchem er allein wahrnehmen und erkennen kann. *)

Sind sie aber mit der Sünde entstanden, so müssen sie auch mit der Sünde vergehen; und auf diese und ähnliche Vor-

---

*) Siehe Zimmer über Raum und Zeit im Nachtrage zu Zimmer's Biographie von Joseph Widmer. 1823.

aussetzungen hin wird nun Vieles und Mannigfaltiges gefaselt, von einem inmateriellen geistigen Lichtleibe der Auferstehung, im Gegensatze mit dem grobmateriellen Leibe der Sünde.

Ich aber kenne schon Einen, Der Seine Auferstehung für Sich und für uns gefeiert hat; und Derselbe aß und trank und ließ sich betasten, zum Beweise, daß Er nach wie vor dem Grabe kein Gespenst sey, sondern bestehe aus Knochen und Muskeln. Er trug sogar an diesem Seinem Auferstehungsleibe die Wundmahle, und fuhr mit dieser Decoration Seines Verdienstordens um die Menschheit gen Himmel zu Seinem und unserm Gotte, zu Seinem und unserm Vater. Auch Du kennst Ihn, lieber Thomas! bald feiern wir Sein herrliches Auferstehungsfest.

An Ihn nur angeschlossen, an Ihm nur fest gehalten! denn, „Wer Mir nachfolgt," sagt Er, „wandelt nicht im Finstern," (selbst in der Lehre von Raum und Zeit). — Meinst Du es nicht auch wie Dein

treuer Onkel Peregrin?!

Zweite Beilage.

Aphorismen über Psychologie.

Ueber den wechselseitigen Einfluß der Psychologie und Metaphysik (der eigentlichen Philosophie) hat wohl nie ein Zweifel unter den denkenden Geistern, in denen ein Glaube an den organischen Verband aller Wissenschaften vorhanden war, obgewaltet. Ein Anderes aber war die Frage: Ob in einem bestimmten Zeitraume des wissenschaftlichen Lebens die Psychologie von der Metaphysik, oder diese von jener eine entscheidende Hülfe erwarten solle?

Wie ganz verschieden in dieser Beziehung dermalen deutsche und französische Philosophen denken, lehrt die Geschichte des Tages. So erwarten unter Letztern Viele alles Heil für die Philosophie von der Psychologie, wenn sie nach der, leider! lange vernachlässigten Methode eines Cartesius betrieben und gehandhabt wird. Royer-Collard und Cousin behaupten: Daß Idealismus der Character der neu-europäischen Speculation sey, insofern sich in allen Systemen der Philosophie Idealismus vorfinde, ohne daß sie sich gerade zu demselben bekennen. Dieser Idealism aber sey das Product einer mangelhaften Analyse der Erkenntnißkräfte des Menschen; denn bloß in dieser Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit habe die Philosophie einerseits das Erkenntnißmittel bloß auf das Bewußtseyn, und andererseits die Gewißheit im Erkennen eben-

falls bloß auf das Zeugniß des letztern einschränken können. Unausbleibliche Folgen aber hievon seyen die Zerstörung der Auctorität der Wahrnehmung, und die Confundirung des subjectiven Gedankens mit seinem Gegenstande.

Hauptaufgabe der Philosophie sei daher abermal eine philosophische Analyse unserer Erkenntnißkräfte, um zu dem Resultate zu gelangen: ob unsere Vermögen das Daseyn einer Außenwelt uns verbürgen, und ob unser Geschlecht an solch' ein verbürgtes Daseyn glaube; denn in diesem Falle sey der allgemeine Glaube eine Thatsache in der Einrichtung unsers Geistes, über die sich nicht weiter streiten lasse; endlich, ob diese Thatsache eine ursprüngliche oder abgeleitete (durch Nachdenken, oder durch unmittelbaren Naturunterricht erworbene) sey. Alles das müsse sich aus jener Analyse ergeben.

Eine ähnliche Forderung realisirte Kant auf deutschem Boden, in seiner Kritik der Vernunft. Aber vor nicht gar langer Zeit hat sich zu wiederholten Malen eine ganz entgegengesetzte Stimme hören lassen.

Herbart z. B. spricht beinahe in allen seinen Schriften folgende Sätze aus:

1. Die ganze Kritik des Erkenntnißvermögens ist auf psychologische Voraussetzungen gebaut, auf welche sodann die verschiedenen Seelenvermögen gepfropft sind.

2. Diese Voraussetzungen bestehen zwar aus Auffassungen von Thatsachen des Bewußtseyns; aber gerade insofern sie Auffassungen sind, sind sie unsicher und voll von Erschleichungen. Wie so?

a. Denn jene Thatsachen sind die innern Ereignisse im Gemüthe eines Jeden, folglich individuell und momentan.

b. Als solche aber schlechterdings nicht vollständig und nicht klar. Ja der Verfasser geht so weit, daß er behauptet: je absichtlicher die Selbstbeobachtung, desto mehr verstümmelt seyen jene Thatsachen.

c. Endlich mischen sich in die aus jenen Thatsachen gebildeten Begriffe von Seelenvermögen solche Erklärungen, welche der eigentlichen Wahrnehmung unterschoben werden. Als Beispiel führt er die Behauptung Kant's an: daß zur Verbindung des Mannigfaltigen ein besonderes Vermögen nöthig sey, während die Erfahrung doch immer das bereits Verhandene, nie aber eine formlose Massa, noch weniger eine Handlung des Verbindens zu erkennen gebe. Merkwürdig aber ist das Resultat, das der Verfasser daraus für das Hauptgeschäft der Philosophie zieht. Es lautet: Die Philosophie muß die psychologische Richtung als Grundlage metaphysischer Untersuchungen, gänzlich verlassen, (wiewohl ihr die neuere Zeit dieselbe ganz besonders zum Verdienst angerechnet hat).

Dafür macht er ihr zur Aufgabe, einen vorläufigen Realismus zu gewinnen, d. h. eine Ausgleichung der widersprechenden Erfahrungsbegriffe (z. B. Eines Dinges von mehreren Merkmalen), auf dem Wege des nothwendigen Denkens. Dann würde sich auch anf demselben Wege ein wahrer Idealismus gewinnen lassen, d. h. die Aufklärung derjenigen Widersprüche, die in den Begriffen vom Ich, (d. h. vom Subjecte mit vielen Merkmalen) verborgen liegen. Was Herbart in Lösung dieser Aufgabe selber geleistet hat, ist bekannt; gehört aber nicht in den Bereich dieser Arbeit. Wir haben diese widersprechenden Ansichten nur zum Belege angeführt: wie verschieden das Vertrauen der speculativen Geister oft in einem und

demselben Zeitlaufe in Bezug auf eine oder die andere von den besagten Wissenschaften gewesen sey; — dann aber auch zum Belege des wechselseitigen, bald wohlthätigen, bald nachtheiligen Einflusses der einen Wissenschaft auf die andere.

Da die eigentliche Philosophie eine Physik sowohl des Geistes als der Natur als Fundament voraussetzt, über welchem sie sich als Metaphysik erhebt; so ist es einleuchtend, welchen Einfluß auf die metaphysischen Reconstructionen Thatsachen und ihre allseitige Auffassung auf beiden Gebieten haben.

Eben so klar ists, wie schwer eine reine, allseitige Auffassung zu Stande komme; da es so leicht ist, daß vom betrachtenden Subjecte Etwas in die Thatsache hineingetragen wird, was, streng' genommen, nur zur Würdigung und Deutung derselben gehört. Und gesetzt auch, dieser Unterschleif und diese Confundirung fände nicht Statt; so findet sich doch immer der Umstand ein: daß das Subject gleich ist dem Objecte der Betrachtung, d. h. daß das Ich sich selber nicht verlassen kann, so lange es sich betrachten will. Hier kömmt nun Alles auf den Standpunkt an, den das speculirende Subject einmal behauptet, — und zu welchem es sehr oft durch die Totalität seiner Lebensverhältnisse vorgedrungen, oder vielmehr vorgedrängt worden ist. Aber auf der andern Seite ist es eben so einleuchtend: daß jener Standpunkt nach seiner Höhe und Tiefe sehr viel beiträgt, sowohl zur vollständigen Beobachtung des Gegebenen, als zur Beachtung und Würdigung desselben. Sehr Vieles kann gar nicht beobachtet und verstanden werden, als bis der bestimmte Standpunkt errungen worden ist. Belege für beide Behauptungen ließen sich in Menge aus der Geschichte anführen. Wir haben so eben vernommen: daß die Handlung des Denkgeistes, die Verbindung nämlich des gegebenen Mannigfaltigen, eine bloße Voraussetzung bei Kant gewesen sey. Allerdings war sie

postulirt von seinem Standpunkte aus, auf welchem sich ihm das Verhältniß des Subjects zum Objecte darstellte wie das zwischen Form und Materie (Formlosem), oder des Bestimmenden zum Unbestimmten. Und wer kann die Fäden alle angeben, an denen diese Ueberschätzung des subjectiven Factors, und die Geringschätzung des objectiven im Producte jeder Erkenntniß hing? Es war dieser Mißgriff bei Kant desto mehr befremdend, da er doch der Vater des dynamischen Systems in der Physik war, im Gegensatze des leb- und geistlosen Atomismus.

Wem ist nicht bekannt: welch' eine verschiedene Stelle Kant und Jacobi der Vernunft in dem Systeme der Erkenntnißkräfte angewiesen haben? Nach jenem war sie das formale Schlußvermögen, nach diesem ein Anschauungsvermögen des Absoluten. Je mehr aber nach Jacobi die Vernunft zu Ehren kam, desto tiefer sank das Ansehen des Verstandes. Diesem mußte daher das sinnliche Gebiet angewiesen werden, weil jener das übersinnliche zu Theil geworden war. Wo aber lag die austheilende Gewalt? Nirgends, als im Standpunkte der Gleichsetzung des Geistes mit Gott, mit beibehaltener quantitativer Differenz. — Nach Kant gabs nicht einmal ein mittelbares Erkennen von Gott und göttlichen Dingen; nach Jacobi aber gabs sogar ein unmittelbares. Es ließe sich auch sehr leicht nachweisen: daß die speculativen Standpunkte, in der letzteren Zeit wenigstens, mehr Einfluß ausgeübt haben auf die Construction der Psychologien, als umgekehrt die empirische Psychologie auf die Wahl jener Standpunkte für die Metaphysik. — Indessen kann es doch nie ausbleiben: daß, wenn von einem unglücklich gewählten Standpunkte aus das ganze Gebiet der Erfahrungen, wenn auch eben nicht verschroben, doch regelmäßig verschoben worden ist, der scharfblickende Geist Einzelner doch in jener Verschobenheit des

Quadrates seines innern Horizontes zum Rhombus, sich unheimlich befindet, und die Prüfung und Beobachtung von vorn an beginnt. Wohl ihm, wenn auf die Resultate der Erfahrung Vernunft und Offenbarung ihr Siegel drücken! Unter solch' einer Firma lassen sich dann auch im Gebiete der Psychologie auf Credit gute und sichere Geschäfte machen, ohne bemüssigt zu seyn, jedesmal das baare Geld in Säcken mit sich zu schleppen.

So mag uns denn auch der bemerkte vorherrschende Einfluß der Metaphysik auf die Psychologie gleichfalls Muth machen, von dem Standpunkte der Creationslehre aus, eine Ausmessung des Gebietes der sogenannten Seelenkräfte vorzunehmen; um das empirische Fundament, auf dem sie sich als Theorie erbaut hat, nach Ausfüllung des Lückenhaften in ihm, im Zusammenhange zu übersehen.

1.

Jener Metaphysik, die den Menschen als Synthese der Antithese von Geist und Natur erfaßt hat, kann es nicht einfallen, sich zur Aufgabe in der Psychologie zu machen: alle Erscheinungen am menschlichen Individuum aus Einem Principe zu begründen und zu begreifen, und etwa in guter Laune das Axiom als Aushängeschild auszustellen: „Der Mensch ist so wenig aus Leib und Seele componirt, als das Licht aus Farben, denn das Grundwesen des Menschen wird durch die Besonderheit der Zeit und des Raums in Raum- und Zeitwesen zerlegt." — Der Körper ist ja so wenig ein Product des Geistes, als der Geist ein Product des Körpers oder des Princips alles körperlichen Seyns; und Beide, Geist und Körper, sind noch weniger unmittelbare Erscheinungen eines dritten Princips, der sogenannten Weltseele. Geist und Natur treten

im Menschen nicht bloß in eine lebendige Wechselwirkung, sondern auch in eine reale substanzielle Verbindung, in eine lebendige Einheit, welche sodann die Wechselwirkung zwischen Geist und Natur außer dem Menschen, factisch vermittelt. Daß jene reale Verbindung der Gegensätze im relativen Seyn keinem von beiden Gliedern desselben den Charakter der Substanzialität und Causalität raubt, das wird von mehr als Einer unzweideutigen Thatsache erhärtet. Gleiche Thatsachen erweisen aber auch nicht allein die Wechselwirkung zwischen den Substanzen, sondern auch überdies eine Modification ihrer Erscheinungsweisen. Und diese besteht sodann in einer Steigerung des Naturprincips in seinen Erscheinungen, insofern dieses durch das organische Leben des Leibes mit dem Geiste im Menschen in Verbindung tritt. Daß eine Wechselwirkung zwischen den Gegensätzen des relativen Seyns außer der Synthese im Menschen gar nicht möglich sey, weil sie factisch und normal nur im Menschen für uns erfahrbar ist; das wird nur jene Metaphysik für die Psychologie zu behaupten wagen, die da meinet, Geistiges und Physisches, wenn sie eine Verbindung eingegangen, müssen auch nothwendig auf einander einwirken. Allein die Nothwendigkeit einer Wechselwirkung im besagten Falle kann diese Metaphysik nur deßhalb für so ausgemacht halten, weil sie nie beherzigt hat, was das sagen wolle: daß zwischen zwei Principien ein qualitativer Unterschied obwalte. Allein, es wägt das Eine Räthsel: Wie die Natur in ihrer Erscheinung als leibliches Leben des Menschen, in die Sphäre seines qualitativ von ihr verschiedenen Geistes hinübergreifen könne, eben so schwer, als das Andere Räthsel: Wie Natur und Geist außer der Synthese im Menschen, einander wechselseitig erlangen und ergreifen können. Die Eine große Kluft zwischen wesentlich verschiedenen Substanzen läßt sich dort so wenig wie hier psychologisch ausfüllen. Die ontologische Wahrheit aber: daß jedes Princip des relativen Seyns unter einerlei Grundform,

der Receptivität und Reactivität, in die Erscheinung trete, gewährt nur eine scheinbare Lösung; denn die Erscheinung ist dort wie hier nicht bloß von der Substanz bedingt, sondern diese muß auch in die andre lebendig eingreifen; folglich greift abermals fremdartiges Seyn in einander, und das Wie dieses Vorganges ist abermals nicht zu begreifen. Drum läßt sich die Psychologie an der Unmittelbarkeit der Thatsache genügen, und der Theologe an dem Willen des Creators, in seiner durchgeführten Unterscheidung im Offenbarungsfactum nach Außen. In diesem Willen Gottes, als des unbedingten Seyns und seines Gegensatzes mit der Weltcreatur, findet auch der Philosoph den objectiven Grund einer Einwirkung und Rückwirkung der Factoren im creatürlichen Seyn. Denn wenn der Gedanke der Bedingtheit der Substanzen nur die Folge ist von der Thatsache: daß jede Creatur, durch sich nicht einmal in die Erscheinung übergeht; so mußte Gott, um jenen Gedanken ins mittelbare Bewußtseyn der Creatur zu setzen, die unmittelbare Wechselwirkung der creatürlichen Gegensätze factisch voraussetzen.

2.

Jene Erscheinungen aber am Menschen, die dem geistigen Elemente seiner Doppelnatur angehören, wird die Psychologie aus Einem Principe um so mehr zu begreifen streben, als einerseits eben jene den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschungen ausmachen, andererseits aber der Geist selber als Substanz ein Einiges Wesen in sich ist.

Es liegt aber in dem metaphysischen Begriffe einer bedingten Substanz, daß sich diese durch sich so wenig in die Erscheinung übersetzen kann, als sie sich ins Seyn gesetzt hat. Es wird also bei einer Eintheilung der Geisteserscheinun-

gen und ihrer darin sich offenbarenden Vermögen, auf ein Doppeltes Rücksicht genommen werden müssen, nämlich:

a. auf das Einwirkende, — zur Erscheinung und Thätigkeit Auffordernde;

b. auf das Gegenwirkende — und dadurch in die Erscheinung Tretende.

Zur Möglichkeit also einer Wechselwirkung überhaupt zwischen bedingten Substanzen wird erfordert:

α. Receptivität, d. h. ein Möglichkeitsgrund, von fremdem Seyn afficirt zu werden; und sodann

β. Reactivität, d. h. ein Möglichkeitsgrund, auf das fremde Seyn zurückzuwirken.

a. Beide Vermögen sind für die Substanz Bedingungen, daß diese aus dem ursprünglichen Zustande der Unbestimmtheit in den der Bestimmtheit (der Selbstoffenbarung) übergehe, und so ihres Seyns und Daseyns gewiß und froh werde, jenes durch den Gedanken, dieses durch die Empfindung — durch den Zustand des Emporgehobenseyns aus dem Stande lebloser Vermögen in das Reich lebendiger Kräfte, und dadurch, daß sie jenen Zustand auffindet, und ihn ihrer ursprünglichen Bestimmung im Reiche des relativen Daseyns entsprechend oder widersprechend findet. *)

*) Sehr treffend ist auch hier, wie überall in der Bezeichnung des Innerlichen, die deutsche Sprache. Empfindung ist die Emporfindung oder Auffindung dessen, was der Seele als Princip zusteht oder widersteht.

Wird der Möglichkeitsgrund zum Wirklichkeitsgrunde (und das geschieht, wenn ein Wesen in dynamischen Verkehr mit einem andern Wesen tritt); so heißt die Receptivität — Sinn, und die Reactivität — Wille.

Der Sinn aber der geistigen Substanz heißt, zum Unterschiede von dem der Natur-Substanz, Vernunft; — ihr Wille (Spontaneität), Willkühr (freier Wille), und ihre Empfindung, Gefühl. Vernunft also, als Sinn; — Willkühr, als Streben; — Gefühl, als Genuß und Resultat der Beiden, sind die drei subjectiven Bedingungen aller weitern Erscheinungen des Geistes, die zwei ersten aber nur die wesentlichen Momente in der ursprünglichen Differenzirung Seiner als Substanz.

Zugleich ist ersichtlich: daß was auf dem analytisch-empirischen Wege sich als sogenannte Kraft geltend macht, auf dem synthetisch-empirischen Wege als Modification der Substanz, als deren Accidenz (Beschaffenheit ihrer Geschaffenheit) sich einstellt, und daß daher die sogenannten Kräfte nicht schlechthin zu verbannen sind aus der Theorie sowohl des Natur- als des Geisterlebens.

(Unsere Naturphilosophen paralellisiren die Receptivität und Spontaneität in ihrer Durchdringung, mit der Elasticität der Naturdinge, so wie das Gefühl mit dem Klang- und Tonvermögen derselben).

b. Als subjective Bedingungen aber werden sie uns erst kund durch die Einwirkung eines fremden Seyns. Und diese Einwirkung in Verbindung mit der Rückwirkung des Geistes geben ein bestimmtes Gebiet von Erscheinungen, die nach der Verschiedenheit des äußern Factors einerseits, und ande-

rerseits nach der Verschiedenheit der Rückwirkung und der Theilnahme der subjectiven Elemente an jener Rückwirkung, unterschieden, und noch weit verschiedener benannt werden. Das Seyn, was auf den Geist einwirken kann, ist entweder bedingtes oder absolutes Seyn (Gott selber); und jenes abermal entweder Geist, oder Natur, oder endlich Seines Gleichen: der Mensch (als Verbindung beider). Die Einwirkung der Natur auf den Geist ist im Menschen, in der Regel, vermittelt durch den Leib; aber auch bedingt von der Erregung des Geistes durch den Geist eines Menschen, um die Natur mit Bewußtseyn aufzufassen; denn nur factisches Selbstbewußtseyn kann den Menschen ins Leben des Geistes, ins Selbstbewußtseyn rufen. Dieses Leben des Geistes tritt, unter den gegebenen Bedingungen, nothwendig ein, und äußert sich in dieser Nothwendigkeit des Eintrittes (als Reaction des Lebensprincips) als ein freithätiges Leben in und mittelst Unterscheidung des fremden vom eigenen Daseyn, und mittelst Scheidung und Unterscheidung des Seyns vom Erscheinen, im eigenen Daseyn sowohl, als im fremden. Das Selbstbewußtseyn, ist also die allgemeine Lebensform des Geistes, die wesentliche Erscheinung aller andern Erscheinungen und Thätigkeiten desselben, das Siegel seiner höhern Abkunft, das er allen seinen Verrichtungen aufdrückt. Selbstbewußtseyn erscheint zunächst zwar nur als ein höherer Grad vom Bewußtseyn der Psyche (unter dem herkömmlichen Namen höheres Erkenntnißvermögen im Unterschiede vom niedern — sinnlichen). Eine Analyse Beider aber als entgegengesetzter Prozesse und ihrer Resultate protestirt dagegen: Beide Vorgänge Einem und demselben Principe zu vindiciren.

Die Psychologie, als Wissenschaft der Erscheinungen des menschlichen Geistes, kann daher wohl mit einer bloßen

Theorie des Bewußtseyns beginnen, keineswegs aber damit endigen; sondern sie hat zu dieser, jene des Selbstbewußtseyns, hinzuzufügen, wenn sie nicht bloß eine animalische sondern eine anthropologische seyn will.

c. In der Gewalt und Macht des Geistes: Sich selbst, als Substanz und Causalität seines Daseyns zu ergreifen, kann derselbe nicht bloß, er muß sogar jedes andre Daseyn, das mit ihm in Wechselwirkung tritt, nach denselben Momenten behandeln.

Das Selbstbewußtseyn ist daher die Geburtsstätte der sogenannten Kategorien (und zwar zunächst jener der Relation, dieser Mutter aller andern) dieser Grundformen des Geistes, unter denen all' seine Denkthätigkeit steht, diese mag was immer zu ihrem Gegenstande haben, weil Er selber als solcher jene Formen ist.

Das Gegebene ändert in dieser seiner ursprünglich eigenen Thätigkeit gar nichts. Was er ergreift (und er greift ursprünglich nach Allem, was in ihn eingreift) kann er auch begreifen, aber, es versteht sich, wie es als Solches seiner Gegebenheit nach begriffen werden kann. Der Geist begreift Absolutes und Bedingtes, weil er beides, von beiden ergriffen, begreifen muß; aber jedes auf seine Weise, die dort wie hier von der Offenbarung Beider selbst bedingt ist.

d. Alles Daseyn behandelt er daher als erscheinendes Seyn. Nur durch die Erscheinung berührt fremdes Seyn den Geist mittelst Einwirkung, (als Wirkung im und am Geiste, ohne von ihm zu seyn), und Beziehung dieser Wirkung, (weil sie nicht eine von ihm ist) auf ein Anderes. Diese Thätigkeit und Erscheinung des Geistes heißt Vorstellen

oder Anschauen, und zwar unmittelbares Anschauen; nicht als ob die Erscheinung des äußeren Objectes unmittelbar wahrgenommen würde, denn unmittelbar nimmt der Geist nur Erscheinung in sich selber wahr; sondern weil die Erscheinung in ihm, als eine von ihm nicht ausschlüßlich bewirkte, auch nicht schlechtweg auf ihn bezogen werden kann. Alle äußere Anschauung setzt also die innere voraus. Diese Vorstellungsthätigkeit ist keine einfache, sondern eine aus dem Grundvermögen der Receptivität und der Spontaneität zusammengesetzte Thätigkeit. Denn die Rückwirkung des Geistes (die unwillkührlich auf die Einwirkung eintritt) ist das Aufmerken, die Apperception (das Vernehmen), das dem eigentlichen Wahrnehmen, dem Unterscheiden des äußern Eindrucks vom innern Gegendrucke, vorangeht. Auch schließt der Gegendruck den Eindruck nicht aus; sie bestehen also neben einander, und die Vermögen sind thätig mit einander, gleichzeitig — räumlich.

An das unmittelbare Vorstellen eines äußern Gegenstandes schließt sich an das mittelbare Vorstellen, oder das Denken.

Was der Geist im Vernehmen und im Vorstellen in sein Mit-Eigenthum verwandelt hat, das bleibt ihm eigen, so lange ihm selber seine Wirkungen nicht entfremdet werden. Die Empirie bezeichnet diese erhaltene Thätigkeit mit dem Ausdrucke: Einbilden, d. h. das vorstellende Subject macht sich ein Bild von dem einwirkenden Gegenstande, und behält dasselbe in sich oder vielmehr, die Erscheinung erhält sich als Bild im Subjecte, für das die Erscheinung da ist, um in ihm Gedanke zu werden.

Diese erhaltende ist zugleich eine behaltende Thätig-

keit, und heißt Gedächtniß, das sich offenbart in der Nachbildung oder in einer (bald theilweisen, bald gänzlichen) Wiedererweckung der Vorstellungen, die nur im freien Geiste eine Erinnerung werden kann, weil nur Er als eine Größe für sich (d. h. nicht als Bruchtheil durch Besonderung einer Substanz entstanden), sich als Inneres (Seyn) zu sich als Aeußerem (Erscheinen) erfassen, und nur so zugleich sich in seinem Innern orientiren, sich also erinnern kann *).

---

*) Manche Psychologen erklären die Wiedererweckung der Vorstellungen als eine Wiedervereinigung der gewaltsam getrennten Theile eines Ganzen kraft des Gesetzes der Reaction, auf folgende Weise:

a. Das Ganze nämlich, heißt es, ist die unmittelbare Folge der Seelenthätigkeiten.

b. Die Unterbrechung dieser Folgen (durch eine andere Gewalt) gibt Theile, Stücke.

c. Diese getrennten Theile streben nun, wieder ein Ganzes, was sie waren, zu werden.

d. Dieses Streben ist Reaction, und in diesem Streben erkennen sich die Theile als zusammen gehörig, als Theile eines Ganzen.

Allein diese Erklärung ist eben so mechanisch, als unrichtig. Denn erstens bedarf es keiner Reaction, wo keine gewaltsame Trennung war, und diese findet nicht immer, ja sehr selten, Statt; z. B. wenn sich die Seele in der Anschauung eines Originalgemäldes ergötzt, und nach einiger Zeit eine Copie des Originals erblickt und anerkennt; wo ist denn hier die Vorstellung der Copie ein integrirender Theil der Vorstellung des Originals? Ferner ist das Ganze der Seelenthätigkeit allerdings die unmittelbare Folge der Thätigkeiten; allein dieses Ganze ist aber auch immer vorhanden und wird nie unterbrochen, folglich bedürfte es auch nie einer Vereinigung und Ergänzung, in dem bemeldeten Sinne, wohl aber in einem andern. Denn — jenes Ganze der Seelenthätigkeiten wird erst zum geschlossenen Ganzen durch das Ich, das in allen Thätigkeiten sich als Wurzel, als lebendiger Grund wiederfindet, folglich auch zugleich jede

Aus mehreren solcher Bilder bildet dasselbe Subject nach der größern oder geringern Gleichheit ihrer Theilvorstellungen ein Gemeinbild, das als solches nur in unbestimmten Umrissen besteht. Dieses Gemeinbild in seiner bloßen Klarheit ohne Deutlichkeit, ist der Ansatz zum späteren Begriffe in seiner allseitigen Bestimmtheit nach Inhalt und Umfang, welche aber das bloß animalische Subject ihm nicht zu ertheilen vermag, selbst in seiner Steigerung zur Psyche im Menschen als Naturindividuum.

Jene Bestimmtheit ist allein das Werk des Geistes, als des andern Coefficienten der Menschennatur, der sich in seiner wesentlichen Verschiedenheit von der Psyche, auch die Sphäre der Verinnerung (Subjectivirung) des Naturlebens (deren Representanten die sinnbegabten Individuen sind) zum Objecte seiner innern Betrachtung erheben kann. Der vollendeten Zeichnung

---

Thätigkeit wiederfindet als seine Erscheinung, d. h. als Erscheinung wenigstens an ihm, wenn nicht ausschlüßlich von ihm.

Diese Erweckung der Vorstellungen wird daher auch überall sich vorfinden, wo ein Princip vorhanden ist (folglich auch im Naturleben). Allein dieselbe wird sich auch nach der Qualität des Lebensprincips jedesmal anders gestalten; z. B. warum findet sich in der Thierwelt nirgends eine Spur von einer Erweckung der Vorstellungen nach dem Gesetze des Contrastes (wohl aber nach dem der Aehnlichkeit, der Zeit und des Raums) vor? — Gewiß aus keiner andern Ursache, als weil das Naturprincip sich nie mit sich selber in Contrast und Gegensatz setzen kann, wie solches der Geist vermag im Selbstbewußtseyn, und wodurch dieser sodann in Stand gesetzt wird, für fremde Erscheinung ein eigenes Princip zu erschließen; ferner — weil der Geist, kraft seines Selbstbewußtseyns, den Menschen als die lebendige Einheit von Gegensätzen (als die Synthese von Geist und Natur) zu erfassen im Stande ist.

des Gemeinbildes. drückt daher, auch Er allein, das Siegel seiner Freithätigkeit auf in der Bezeichnung (im innern Worte) dessen Reflex der articulirte Laut (das äußere Wort) ist; in welchem Geschäfte die Psyche, dem Geiste ihre Mitwirkung in der Regel nicht versagt, diese also im Dienste des Geistes, schon als plastisch bildende (nicht erst als reflex einbildende) gestanden hat.

Dieselbe Operation, die der Geist mit den Bildern vorgenommen, setzt er fort mit den Begriffen. Er gewinnt auf diese Weise immer höhere und einfachere Gemeinbilder, die den graden Gegensatz bilden mit den Ausläufen der bildenden Natur in ihren concreten Bildungen. Diese Arbeit kann der Geist mit größerem oder geringerem Einschlage seiner Freithätigkeit recapituliren und fortsetzen; ursprünglich aber tritt sie ein ohne Vorsatz, ohne Willkühr; aber nicht ohne Freithätigkeit (Spontaneität), insofern Er die Subjectivität der Natur im Menschen zum Objecte für Sich erhebt, und hiemit zugleich jene in seine eigene Subjectivität hereinzieht.

Und diese Freithätigkeit in Bearbeitung des Stoffes in der Receptivität, heißt Verstand. Diese höheren Producte des Verstandes (Begriffe) stehen nun im Geiste in einem doppelten Verhältnisse, und zwar im Verhältnisse zu einander im Geiste, und für den Geist (insofern sie sein Siegel tragen) und im Verhältnisse zur äußern Natur neben dem Geiste, als deren reflexe Verinnerung er sie ansieht; ohne sich selber als den einzigen Träger derselben anzusehen.

Die Thätigkeit des Geistes nun, die sich mit der Bestimmung der ersteren Verhältnisse abgibt, heißt das formale

oder logische Denken, jene Thätigkeit aber, die sich mit dem andern Verhältnisse befaßt, heißt formales oder logisches Erkennen (im Gegensatze zum eigentlichen Erkennen, als Denken des Seyns (oder Wissen) nicht bloß der Erscheinungen). Auch das Denken des Geistes als solches kann rein formal behandelt werden, wenn es in die Momente seiner Beziehung, vorzugsweise (mit Hintansetzung der Realität, die dabey ins Spiel kömmt) auseinandergelegt wird; aber selbst in dieser Formalität ist es kein eigentlich-logisches, sondern ein ontologisches (metaphysisches) zu nennen, da der Geist als solcher, ein metaphisisches Princip ist.

Logisches Denken ist also ein mittelbares Vorstellen, weil vermittelt durch Bilder, Gemeinbilder und Begriffe.

Logisches Erkennen ist auch ein Denken, weil jenes ohne Begriff und dessen Beziehung zur Anschauung nicht eintritt. Die Beziehungen nun, die die Begriffe mit einander unter der Leitung des Geistes eingehen, sammt den Resultaten derselben, sind theils nothwendige, theils zufällige. Nur jene verdienen den Namen Gesetze (nicht aber diese) weil nur jene über das logische Erkennen seiner Möglichkeit und Wirklichkeit noch, entscheiden.

Aus den einzelnen Gesetzen lassen sich allgemeine, unter dem Namen Grundsätze des Denkens abstrahiren *).

Von beiden aber werden unterschieden die Formen (Weisen) der Denkthätigkeit, die da entweder Be-

---

*) Hieher gehört die Anmerkung am Ende dieser Beilage.

griffe bildet aus den Vorstellungen, oder urtheilet, wenn sie Vorstellungen jenen Begriffen unterordnet, oder schließt, wenn sie zu dieser Unterordnung eines zweiten Begriffs bedarf. Die vollständige Aufzählung und Eintheilung der Formen und Gesetze des logischen Denkens ist Aufgabe des Denkgeistes, die er löst in der reinen Logik (im Unterschiede von der sogenannten angewandten) nicht bloß, sondern auch von der (selten so genannten) begründeten Logik, als Metaphysik derselben, (die das Werk der neuen Zeit ist).

So viel als Grundzüge für eine Theorie des Bewußtseyns als des logischen Denkens und Erkennens, in welchem der Menschengeist nur im Dienste des Naturlebens auf der physisch-subjectiven Seite steht. Vom Bewußtseyn aber in diesem Sinne ist das Selbstbewußtseyn (als geistiges Denken und Erkennen) wesentlich verschieden; weßhalb es auch nicht dem Princip des Naturlebens vindicirt werden kann, sondern ein eigenes Princip für sich in Anspruch nimmt, als welches der Menschengeist sich selber ansetzt, und dies mit dem Worte Ich bezeichnet.

Die Verschiedenheit dieses Denkprocesses sammt seinem Erkenntniß-Producte liegt in der Verschiedenheit der Beziehung.

Fragen wir demnach: Was bezogen wird, so ist die Antwort (wie zuvor) Eindrücke (als Resultate der äußern Einwirkung und innern Gegenwirkung), deren Inhalt das Bild des jedesmal afficirten Sinnes ist zugleich mit seinem geistigen Einschlage von Seite des einwirkenden Geistes; denn der innere Sinn (Receptivität) des Menschengeistes wird nicht unmittelbar vom einwirkenden (bereits Selbstbewußten) Geiste berührt, da dieser selbst nur mittelst der Sinnlichkeit der mit ihm

verbundenen Psyche auf den andern noch unentwickelten Menschengeist einwirkt, durch das Wort z. B. in das er seinen Gedanken kleidet. Das geistige Moment aber in jener Einwirkung ist es, das in den noch unentwickelten Geist unter gewisser Bedingung eingreift, und ihn zur Rückwirkung erregt, wodurch die Einwirkung erst zum Eindrucke wird, die sonst ohne Rückwirkung verschwinden würde. Jene Bedingung aber ist diese: daß der Mensch als Naturindividuum zum Naturbewußtseyn in der unwillkührlichen Begriffsbildung und ihrer Sprach-Bezeichnung vorgerückt sey.

In jedem Eindrucke demnach liegt vereint ein Leiden und Thun des geweckten Geistes, und eine beiden entsprechende Fähigkeit (als Receptivität und Reactivität) Vernunft und Wille; und zwar jenes Leiden als ein Empfangen (Aufnehmen), dieses Thun als ein Rückwirken (Vernehmen) des mitgetheilten Inhaltes (im Licht- oder Lautbilde). Dieser ist ferner nun für das empfangende Subject entweder ein annehmbarer oder abzuweisender, voraus sich dann jenes Etwas im Subjecte bildet, das wir im Allgemeinen den Zustand nennen im Gegensatze zum Gegenstande, als dem Dinge, von dem der Zustand ursprünglich eingeleitet, wenn auch nicht ausschlüßlich vollzogen worden ist. Der Zustand aber hat zunächst seinen Inhalt in Empfindungen des Geistes (Gefühle genannt zum Unterschiede von denen der Psyche). In entfernter Beziehung gehört zum Zustande alles Subjective, im Gegensatze zum Objectiven.

Auch der Zustand gehört mit zu dem Materiale, das bezogen wird, und zwar als Etwas, was als Gefühl vom Eindrucke inseparabel, aber nicht mit ihm zu verwechseln ist. Es ist das Gefühl daher auch mit dem Tone verglichen worden, der durch die Rückwirkung der gespannten Saite auf eine äußere Einwir-

kung eintritt, und dadurch erst die innere Bewegung derselben verräth, und sie uns auffinden läßt.

Fragen wir nun weiter: Auf was der Eindruck (als Product) bezogen wird; so lautet die Antwort diesmal: Nicht allein auf Etwas außer ihm, von dem die Einwirkung ausgegangen; sondern auch auf den Träger des Eindrucks und Zustandes, denn dieser ist ja ebensfalls als Leidendes und Thätiges und Fühlendes dabei betheiligt.

Und zwar ist diese letztere Beziehung die erste, da er (sich selber näher liegend, als alles Andre außer ihm) selbst jenes, was er nicht auf Sich directe und positiv beziehen kann, doch negativ und indirecte auf Sich bezieht, und erst nach dieser negativen Beziehung, nach Außen hin positiv zu beziehen anfängt.

Der Träger des Eindrucks also ist das erste Object gegenüber dem andern Objecte. Der Träger aber (als Object zunächst betrachtet) findet sich zugleich als Subject, weil er das, was er trägt und erträgt, insofern er sich diesem subjicirt, als nächstes Object besitzt. Daher ist auch auf die Frage: Was das Beziehende sey, die Antwort zu geben: der Träger selber, der durch diesen Gegenstand erst zum Subjecte gemacht wird.

Diese Antwort wirft auch ein neues Licht auf die obige Frage über das nächste Object dieses Subjectes.

Denn dieses besteht in Eigenschaften oder Beschaffenheiten (Attribute) des Subjectes selber, deren Träger Es ist; wenn Er nämlich aus dem ursprünglichen Eindrucke, alles von Außen her ins Subject Eingedrungene ausgeschieden und abgesondert hat.

Das Subject also steht zu Sich selber in einem Gegensatze, der dem Verhältnisse von Subject und Object in der Sphäre des logischen Denkens und Erkennens gleich ist, aber mit jenem nicht zu verwechseln ist; und vom geistigen Subjecte auch in dem Grade bestimmter unterschieden wird, je glücklicher Es die Ausscheidung alles Aeußerlichen und Sinnlichen im ursprünglichen Eindrucke vollzogen hat. Wir besäßen demnach am Selbstbewußtseyn die Subjectivität eines Princips — das wir Geist nennen, im Gegensatze zur Psyche (Seele) als dem Principe (Träger) der Sinnlichkeit. Gehen wir nun zur bestimmteren Frage über: Von welcher Beschaffenheit dieses Subject und Object und die Beziehung beider auf einander sey; so ist auch hier die Antwort vom geistigen Subjecte selber zu erwarten.

Es nennt sich ein Seyendes (Wesen) für sich und in Sich (d. h. ein Etwas, was nicht bloß am Andern und für Anderes ist), das zugleich im Gegensatze steht zu seinen Erscheinungen. Und es nennt sich ein Ursächliches, weil mitwirkendes und mitverursachendes in jenen Erscheinungen.

Aber eben, weil Es nur als Mitwirkendes auf fremde Einwirkungen sich findet; so muß sich das Subject für diesen Zustand voraussetzen, als ein ursprünglich nicht wirksames und insofern auch unbestimmtes, als bloßes Seyn; aber doch zu diesem Zustande die Bestimmung und mit dieser die Befähigung (in Vernunft und Wille, Receptivität und Spontaneität) in sich tragend.

Das Object aber (die Momente der Bethätigung des Subjectes) ergibt sich jetzt als Inbegriff der Erscheinungen des Seyns (Accidenz der Substanz) oder auch der Wirkungen der Ursache (als eines erweckten Princips) deren Bestimmung es ist: auf diesem Wege sich selber offenbar zu werden, (als Seyn zu

Sich zu kommen und bei sich zu bleiben) d. h. wissend, selbstbewußt zu werden. Das Selbstbewußtseyn — (der Ichgedanke — als Gedanke vom Seyn als dem Realgrund der Erscheinungen) ist also das Resultat aller Beziehungen, und wird Idee genannt, zum Unterschiede vom Begriffe, als dem Denken des bloßen Erscheinens der Außenwelt.

Diese Beziehung endlich ist ein Unterscheiden der Scheidung, wovon diese der Zeit nach jener vorausgeht, indem das Eine Princip in die Zweiheit der Momente von Reception und Reaction sich bereits dirimirt haben muß; wenn Es dieselben Momente nicht bloß auf Sich zurückbeziehen, sondern sich auch zugleich als Gegensatz zu jenen festhalten, und hierin sich als ein bestimmt gewordenes und unbestimmt gewesenes (mit der Bestimmung zu jener Bestimmtheit) wiederfinden soll.

Diese Unterscheidung ist nur dem Geiste eigen, als einem Realprincipe (Monade) (als Seyn für sich); dagegen aber jedem Individuum auf der Seite des subjectiven Naturlebens schlechthin abzusprechen, da dieses schon ursprünglich als Subject mit seinen vorausgesetzten Objecten eintritt, zu dem also nur noch die Beziehung zwischen beiden hinzutreten darf, um das Bewußtseyn des Naturprincips in beiden Sphären zu vollenden.

Und so wenig der Geist, wenn er sich einmal aus seinen Erscheinungen, als Subject von diesen (als Momenten seiner Objectivirung) zurückgenommen, nicht abermal Sich als Subject zu subjectiviren braucht; so wenig kann das Naturindividuum als ursprünglich fertiges Subject, in Sich selber die Unterscheidung (zwischen Central- und Peripherieleben) vornehmen. Diese Peripherie fällt hier immer mit dem Centrum durch den Radius der Subjectivität in einem und demselben Individuum zusammen, das sich wohl scheidet von allen Objecten,

weil es schon geschieden dasteht; aber sich nicht einmal vom letztern (geschweige Sich von Sich selber nach den zwei Momenten) unterscheiden kann, welche äußere Unterscheidung nothwendig die innere zwischen Princip und Erscheinung und das Festhalten jedes der beiden Momente als solcher voraussetzen würde.

Wollte man nun die Momente des Selbstbewußtseyns in eine Parallelle setzen mit denen des psychischen Bewußtseyns; so würde diese doppelt ausfallen: das Naturprincip (Substanz) (vorausgesetzt: daß Es noch als numerisches Eins besteht) würde sich zu der Sphäre seiner Subject- und Objectivität verhalten, wie das geistige Subject zu der Receptivität und Spontaneität, als den zwei Momenten seiner Objectivirung.

In der Voraussetzung aber: daß das Naturprincip in den Gliedern seiner Diremtion zugleich mituntergegangen sey als numerisches Eins; würde sich dasselbe als subjective Hemisphäre zu seiner objectiven verhalten, wie das selbstbewußte Subject zu seiner zweitheiligen Objectivität; die Verbindung aber jener beiden Sphären mittelst gegenseitiger Relation, würde mit der Relation des selbstbewußten Subjectes auf seine Objectiviät zu vergleichen seyn. Daß jene Voraussetzung keine leere ist, erhellt schon daraus: weil das Princip als ein Existentes über seiner Gegensätzlichkeit, sich eben so aus seiner subjectiven Sphäre zurücknehmen müßte; wie die Repräsentanten dieser Sphäre sich vice versa aus jenem Principe zurücknehmen könnten, indem sie sich als von diesem Principe gedachte Repräsentanten denken würden, d. h. Sich eben so wie jenes Princip, und beider Beziehung zu einander, erfassen würden; was aber von aller Empirie negirt wird.

Diesen Parallellismus aber kann nur der Geist entwerfen; nicht aber die Psyche, und jener nur in der Vollziehung

der inneren Unterscheidung; die Psyche aber nicht in ihrer bloß äußeren Scheidung, die als solche selber ohne Unterscheidung ist.

In diesem Selbstbewußtseyn sind ferner Denken und Seyn inseparabel in der Weise: daß das Denken, einmal eingetreten, nicht zu trennen ist vom Seyn als Seyenden, und umgekehrt, dieses nicht von jenem als Wissen. Vor dem Eintritte des Denkens als einer Differenzirung des Princips, ist dieses ein Seyn ohne Denken, ein unbestimmtes Seyn, als welches, wie bereits bemerkt, das später bestimmte Seyn sich selber für diese seine Bestimmtheit voraussetzen muß, um diese in ihrer Accidentalität (äußerlichen Abhängigkeit) zu begreifen.

Diese Inseparabilität ist zugleich die renomirte Identität vom Denken und Seyn (Formalen und Realen), in welcher dieses theils sich selber bestimmt, theils von Andern bestimmt wird. Diese Identität kömmt also so oft vor, als es verschiedene Realprincipe gibt, oder was eben so viel sagt, als es verschiedene Denkprozesse gibt, in denen jene sich offenbaren, und so aus ihnen bald erschlossen werden, bald sich selber erschlüßen.

Es gibt demnach eine Identität unter dem Exponenten der Idee und eine unter dem des Begriffes (wovon diese jedoch vom psychischen Principe als solchem nicht gefunden wird), aber keine Identität von Idee und Begriff, oder von beiden Principen (als eine von Geist und Natur).

Aber an die Stelle dieser Identität tritt der Mensch, als Vereinwesen (Synthese) von Geist und Natur, welche letztere als psychische Subjectivität in höchster Individualisirung, mit einem Geiste eine Verbindung eingegangen ist, die nur als formale Einheit beider Lebensprincipe gedacht werden kann, so lang diese in qualitativer Verschiedenheit gedacht werden müssen.

In jener Identität liegt zugleich die sogenannte Gewißheit des Geistes von Ihm selber als causaler Realität, wie von allem Andern außer und neben ihm. Sie ist dort wie hier eine vermittelte d. h. durch das Denken (Wissen) gewonnene, d. h. durch die Beziehung der ursprünglichen Momente in der Erscheinung auf das Seyende. Wird dieses als Träger von zweierlei Zuständen (der Bestimmtheit und Unbestimmtheit nämlich) (die sich wohl als Zustände ausschlüßen, aber doch das Eine Princip für beide affirmiren) festgehalten; so heißt diese Thätigkeit der Glaube, der zu seinem Inhalte das Seyn als unsichtbare Realität hat. Die Erscheinung aber wird nun gewußt, weil sie aus dem Seyn eben so begriffen wird, wie dieses sich in jener aufgeschlossen hat, und aus ihr sich nun als bestimmtes zurücknimmt.

An jene Gewißheit aber schlüßt sich unmittelbar die Sicherheit an in dem Gottesgedanken des Geistes, als der unmittelbaren Folge des Ichgedankens. Der Geist findet sich nämlich zunächst als beschränktes und darum auch als bedingtes Wesen und verbindet jenen Gedanken der Abhängigkeit des Erscheinens mit dem der Abhängigkeit des Seyns zu dem Einen Gedanken der Endlichkeit (oder Creatürlichkeit) an den sich nothwendig der Gedanke der Unendlichkeit (Absolutheit) anschlüßt. Denn als Bedingtes findet Er sich als Seyn nicht durch sich, weil durch ein Anderes; folglich als ein Seyn, das bei aller Positivität und Realität doch mit einer Negativität behaftet ist; die aber wegfällt, wenn er das unbedingte Seyn, als Seyn nicht durch anderes, (und insofern durch sich) denkt und denken muß, weil der Gedanke: Nicht durch sich zu seyn, nothwendig mit dem Gedanken: durch Anderes zu seyn, so zusammenfällt; wie dieses Andre wieder nur als Seyn schlechthin (als nicht weiter Abhängiges und darum auch für seine Erscheinung nur auf Sich

allein angewiesenes) gedacht werden kann, wenn der unendliche Regreß (als schlechte Unendlichkeit) nicht Platz greifen soll. Dieses Seyn durch sich (Esse a se) oder Seyn schlechtweg (Esse absolutum) ist daher das Unendliche im eigentlichen Sinne, und zwar mit derselben Realität und Gewißheit zunächst, mit welcher der Geist, bei aller Bedingtheit, Sich selber gedacht hat.

Allein bei dieser Gewißheit kann Er nicht stehen bleiben, eben weil er genöthigt wird: das negative Moment an Ihm selber zu negiren, und hiemit zwar nicht Sich ohne diesem Momente, wohl aber ein anderes Seyn ohne demselben, mithin ein Unbedingtes zu denken, aus dem er Sich als bedingtes begreifen kann; und zwar weder in der Weise: wie das Erscheinen aus dem Seyn; noch in der Weise: wie Einzelnes aus dem Allgemeinen mittelst Besonderung begriffen wird; sondern auf eine von beiden abweichende Weise: durch ursprüngliche Setzung (als Uebersetzung eines Gedankens aus seiner formalen Existenz in die Realität) d. h. durch Schöpfung und hiemit im Gegensatze zu jenen frühern Offenbarungsweisen.

Und eben in dieser Weise: Bedingtes in seiner Gewißheit und Realität, aus dem Unbedingten als Realität zu begreifen, liegt die Sicherheit für die Gewißheit. Mit jener kehren sich die Pole in der Ideenwelt des Geistes gewissermaßen um. Gott, zuvor ein formales Moment im Selbstbewußtseyn des Geistes, das von der Realität des letzteren seine Realität erhielt, ist nun absolute Realität und als diese zugleich Selbstbewußtseyn durch sich, in welches ursprünglich der Weltgedanke als formales Moment eintritt, das sodann auch seine Realisirung von der absoluten Realität erhält. Was Wunder! wenn nun das bedingte Seyn als selbstbewußtes, wieder zu dem Gottdenken eben so emporsteigt, wie es als Gedanke

vom denkenden Gotte ausgegangen; und beim Gottesgedanken in seiner Realität angelangt, nun auch den Weg findet (oder doch zu erspähen sucht) auf dem in Gott der Gedanke von der Welt und ihre Realität sich eingestellt hat. Und hierin liegt auch der wahre Idealismus. So wenig die Realität des Geistes als solche von seinem Denken abhängt, da er diese ja als unbestimmte für die Bestimmtheit voraussetzen muß; so wenig hängt die Realität Gottes als solche von der Realität des Geistes ab; eben weil er für seine Realität die Realität Gottes voraussetzen muß, wenn er jene begreifen und so ihre Gewißheit gesichert haben will. Daß aber der Gottesgedanke vom Ichgedanken abhängt, kömmt offenbar daher, weil Gott selber sich früher gedacht haben muß, als er die Creatur dachte.

Wo also das Wissen, da ist auch das Glauben in sogenannt natürlichem Sinne und umgekehrt; aber auch das Gewissen ist nur, wo Wissen und Glauben.

Denn wie der Geist sich im Selbstbewußtseyn als ein qualitativ vom Naturleben verschiedenes Princip unwillkührlich gefunden; so stellt er nun auch die Forderung an Sich selber: Sich in dieser Prärogative mit Wissen und Willen zu behaupten, d. h. Sich selbst in jener Qualität zu erhalten gegen alle Zumuthung von Seite des andern Princips: Sein Erstgeburtsrecht an dieses abzutreten. Unter dieser Forderung muß Er zugleich jeden andern Menschengeist neben ihm stehend denken, die zugleich zur Forderung an ihn wird: die coexistenten Wesen jener Forderung gemäß zu behandeln, sie in der Lösung jener sittlichen Aufgabe nicht nur nicht zu hindern; sondern ihnen vielmehr zu jener behilflich zu seyn.

Er muß jene wie diese Forderung als ein Gesetz ansehen, das Er sich so wenig selber gegeben, als Er durch sich ist, was

Er ist; wohl aber als ein Gesetz, das mit seinem Seyn ursprünglich zusammenfällt und das er zugleich mitfindet, wenn Er sich im Selbstbewußtseyn gefunden.

Und so wie der Geist sein Wesen aus Gott begreift; so begreift er nun auch jene Forderung, (die er unmittelbar an Sich stellt) als eine mittelbare Forderung Gottes an Ihn als Geist. Das Gewissen steht also mit dem Sich- und dem Gott-Wissen in organischer Verbindung.

Allein diese mittelbare Forderung schlüßt keineswegs aus: daß der Geber des Gesetzes in letzter Instanz zum Bekräftiger desselben in nächster Instanz werde.

Es ist vielmehr in der Inseparabilität des Gottes- vom Selbstbewußtseyn und in dem Einflusse des letztern auf das erstere eine Motif für Gott als mittelbaren Gesetzgeber denkbar: das Gesetz im Gewissen auch unmittelbar zu affirmiren, sowohl in dem Falle, wo der Geist dasselbe zu negiren willens ist, als in dem, wo Er dasselbe bereits negirt hat. Das Leben aber gibt in so unzweideutigen als zahlreichen Fällen ein schreiendes Zeugniß von der Wirklichkeit jener Möglichkeit, d. h. von dem Lebensverkehre zwischen Gott und dem Geiste. Und eben dieses Zeugniß ist zugleich eines von Gotte in seiner Persönlichkeit gegenüber der Persönlichkeit des Geistes, und darin zugleich von der Wesensverschiedenheit Gottes und des Geschöpfes, da ein wesenhaft Göttliches nie den Gedanken fassen könnte: Gottes Gesetz zu negiren, und dadurch mit Gott und Sich zugleich in Widerspruch zu treten.

Abgesehen aber von diesen außerordentlichen Fällen liegt im normalen Gewissen, als solchem, schon das indirecte Zeugniß: daß der feindselige Zustand im Menschen, dem

zufolge der Geist gegen die Seele und diese gegen jenen begehrt, keine ursprüngliche Einrichtung Gottes sey; da Er sonst in der Stimme des Gewissens gegen sein eigenes Werk protestirend gedacht werden müßte, indem Er hier das Gesetz des Geistes nur affirmirte, das der Psyche aber zugleich negirte.

Endlich liegt im Gewissen auch noch ein Zeugniß für den Menschen: daß Er ein Vereinwesen von Geistes- und Naturleben sey, denn nur in einer lebendigen Synthese ist ihr wechselseitiger Einfluß erfahrbar. Diese Synthese aber hat die Antithese eines reinen Geister- und Naturreichs zur Voraussetzung, kraft welcher außer der Menschenwelt eben so eine Geisterwelt ohne Natur, wie eine Naturwelt ohne Geist besteht. So führt also der Gedanke des Menschengeistes von Sich als Realgrunde zu einem creatürlichen Universum, das in dreifacher Gestaltung den Gegensatz bildet zur Gottheit in dreifacher Persönlichkeit; und dafür zeugt nicht bloß die theoretische, sondern auch die practische (ethische) Thätigkeit des menschlichen Geistes. In letzter Hinsicht ist schlüßlich noch zu bemerken: daß die Reactivität des Geistes in seinem Selbstbewußtseyn als ursprünglich unwillkührlichen Wissen) erst im und mit dem Gewissen, als eigentliche Spontaneität sich herausstellt, indem der Geist von Nun an, ein Heracles am Scheidewege steht; er mag nun die Forderung, (die er als selbstbewußter, an Sich selber und hiemit an seinen Willen stellt) entweder zugleich als ein Gesetz Gottes in letzter Instanz, oder abgesehen hievon als sogenanntes Selbstgesetz betrachten.

Denn — dort wie hier — muß es einmal zur Entscheidung kommen: Ob er jene unmillkührliche Forderung, selbstthätig bekräftigen will oder nicht. Aber auch die Nichtbekräftigung (die Negation derselben) ist ein Act der Freithätigkeit,

in welcher sich der Geist als freies Princip offenbar wird, ein Vorgang zugleich, der ihm auch sein ursprüngliches Selbstbewußtseyn in einem neuen Lichte zeigt, in welchem er sich ebenfalls schon als freies Princip bethätigt haben muß, obschon er ohne seinen Willen in dasselbe versetzt worden ist. Der Ausdruck Freiheit bezeichnet demnach die Qualität des Princips, so wie die Freithätigkeit (Willkühr) die Erscheinung derselben. Mit dem Worte Wille wird die Reactivität jedes Princips (sey Es frei oder unfrei) bezeichnet; so wie die Verschiedenheit jener, mit dem Adjective, freier oder genöthigter Wille. Für die Bezeichnung der Qualität des Princips mit genöthigtem Willen, fehlt uns das Wort: denn Nothwendigkeit ist nicht der Freiheit, wohl aber der Freithätigkeit entgegengesetzt, um anzuzeigen: daß die Bethätigungen der Natur nur Wendungen der Noth sind. Der Gegensatz von jener müßte demnach Nothheit genannt werden, dafür aber setzt man lieber das Wort Unfreiheit. Und da ferner die primitiven Erscheinungen eines Realprincips (Substanz) herkömmlich Kräfte heißen; so ist der Wille auch eine Kraft, und die Aeußerung desselben ist der Entschluß, der immer eine innere That ist; aber auch eine äußere zugleich werden kann im Menschen, wo sie Handlung heißt. Beide in Verbindung geben die Thathandlung, die zur Thatsache wird, wenn sie als solche abgelaufen und vollendet dasteht. Der Entschluß in Bezug auf das Object des jedesmaligen Wollens ist immer eine Zwecksetzung, und die Handlung die Zweckrealisirung. Mit der wissenschaftlichen Bestimmung Beider gibt sich die Moralphilosophie ab; zu welcher ich Dir in dieser Beilage keine aphoristische Grundlinien liefern wollte; noch Factisch liefere, wenn ich auch noch hinzusetze: daß Gott selber der Endzweck unserer Freithätigkeit seyn soll; und wenn Er es geworden ist, Er nun auch in seiner Kraft (Gnade) in den Menschengeist eingeht nach dem Versprechen: „Wer mich liebt,

der wird mein Wort halten, und Ich und der Vater werden ihn lieben, und zu ihm kommen, um bei ihm zu wohnen." Denn nur zeigen wollte ich Dir den lebendigen Zusammenhang zwischen Wissen und Gewissen d. h. zwischen Wissenschaft in ihrer Gediegenheit und der Furcht des Herrn, die allein zur Weisheit des Herrn führt, den — der mit dem Pfunde des Wissens zu wuchern versteht.

Doch möchte ich Dich zum Schlusse noch gewarnt wissen vor einigen Thorheiten und Possen unserer Psychologen. Hieher gehört vor Allem der schon früher besprochene Irrwahn: daß sich im Geiste keine Thätigkeiten zugleich vorfinden können, weil er ja nichts Räumliches, sondern bloß Zeitwesen sey. — Daß sie sich ursprünglich nicht zugleich einstellen können, das ist allerdings wahr, und liegt in der Natur eines bedingten Seyns, wie Du gesehen hast. Uebrigens erinnert mich jener Irrwahn des psychologischen Zeitgeistes an den sogenannten Fürsten dieser Welt und seiner Geister, der nach der Fabel dem Doctor Faust so geschwind vorwärts pflastern und rückwärts das Pflaster abreißen mußte, als dieser zu Pferde galoppirte; der Teufel gewann das Spiel durch einen vom Doctor nicht berechneten Umstand: daß er zugleich mit der einen Hand dasselbe Pflaster abbrach, was er mit der andern zuvor gelegt hatte. Sollte denn, was dem Unsaubern möglich war, nicht auch dem reinen Geiste möglich seyn? —!

Eine zweite Thorheit ist der Brückenbau in der Psychologie, dem aber nichts abgeht, als die Statue des Patrons aller schlechten Brücken, wiewohl er auf diesen grade am seltensten zu sehen ist.

Diese Brücke (ähnlich jener in Tyrol, die Teufelsbrücke genannt) soll die Passage möglich machen über den ungeheuren klaffenden Abgrund zwischen der Seele und dem Geiste in ihren Thätigkeiten. Denn da einerseits das Thier im Menschen früher wach und rege wird, als der Geist (der sogenannte Götterfunke), zwischen beiden aber eine wesentliche Verschiedenheit Statt findet, sintemalen Gott nicht Creatur ist; andererseits aber ein Gesetz für alles Daseyn vorhanden st, das nicht übertreten werden kann und darf, nämlich, das der Stetigkeit in der Entwicklung alles Lebens; so muß eine Thätigkeit und Thatsache unter den Erscheinungen des Geistes vorhanden seyn, die den Grundpfeiler hergibt, auf welchem der Brücken- und Friedensbogen ruhen kann, — und diese Thatsache ist die Intelligenz der Seele, die Verstandesthätigkeit in ihrer Begriffsbildung. Wie so?

Die subjectiven Begriffe sind in objectiver Beziehung die Noumena der Dinge, diese aber das Unveränderliche der Erscheinungswelt. Ein Unveränderliches aber ist auch der Geist, wie alles Unbedingte. Dadurch also, daß sich die Seele (der verhüllte Geist) mit dem Unveränderlichen in den Erscheinungen beschäftigt, übt sie sich gewissermaßen ein, sich mit Sich und Gott, als den eigentlich Unveränderlichen, zu beschäftigen.

Ferner heißt es in demselben Thema: Die Noumena der Außendinge fallen aber immer noch dem bedingten und sinnlichen Seyn anheim; folglich ist auch der Mensch als Verstandeswesen — vom Thiere nur dem Grade nach unterschieden. Und was läßt sich dagegen einwenden? Ich glaube nichts, so lange es in der Psychologie nur diese Ansicht und keine andere gibt, die allerdings einen vorherrschend thierischen Verstand voraussetzt.

Nicht genug endlich: Diese Ansicht postulirt für diese Thätigkeit im Menschen sogar ein besonderes Princip, Seele genannt im Unterschiede vom Geiste, sintemalen diese Thätigkeit von sinnlichen Thätigkeiten eben so verschieden ist, wie das Noumenon vom bloßen Phänomenon. — Allein eben hier entsteht die Frage: In welchem Verhältnisse dieses intelligente Princip einerseits zum rein sinnlichen und andererseits zum absoluten Principe im Menschen stehe? Fällt es ebenfalls in die Categorie der Bedingtheit; so ist es ja abermal wesentlich verschieden vom absoluten oder übersinnlichen Principe, und die Brücke ist ein Regenbogen auf wässerigem Grunde. Ist aber das Eine reale Princip, der Geist, auch zugleich das intelligente Princip in seiner Realität; so ist der Unterschied bloß quantitativ- verschieden, und es bedarf sodann keines realen Vermittlungsprincipes.

An diesen Mißgriff schließt sich ein anderer, ohne gerade von ihm erzeugt zu seyn; nämlich: daß man das physische Princip ursprünglich durch den Trieb in die Erscheinung übergehen läßt, umgekehrt aber, das übersinnliche Princip durch die Receptivität des Geistes. Allein kein bedingtes Seyn fängt an zu treiben, ohne zuvor getrieben worden zu seyn, eben weil es bedingt ist *).

---

*) Es ist in der Naturwissenschaft, (wenn ihr zur Aufgabe gemacht wird, am Leitfaden der Causalität alle möglichen Zustände der (sogenannten) Materie aus einem ursprünglichen Zustande abzuleiten), schon lange als eine chemische Antinomie aufgestellt worden: Wie nämlich der ursprünglich chemische Zustand der Natur, da noch kein zweiter vorhanden war, um auf ihn einzuwirken, je eine chemische Veränderung erfahren konnte? Und diese Bedenklichkeit gilt nicht bloß, wenn der ursprüngliche Zustand der Natur als ein chemischer vorausgesetzt wird; sondern auch überhaupt für jeden primitiven Zustand derselben. Diese Schwierig-

In der Gegenwart (und für sie) läßt sich die bisherige Angabe der Thorheiten in der Psychologie zur heiligen Zahl (zur Dreizahl) vollenden durch einen Hinweis auf ein Possenspiel, das die gestiefelten Kater unter den monadistischen Psychologen wiederholt aufzuführen keinen Anstand nehmen; wovon ich einleitend schon in der Anmerkung der Denkgesetze gesprochen, und sie nun zu Ende führen will. Es soll dabei nicht geläugnet werden: daß auch jenes Spiel eine annehmbare und ernste Seite habe; die aber in der Ueberschätzung derselben in dasselbe Narrentheiding umschlägt, mit welchem der Monismus sich sein eigenes Grab gegraben haben soll — nach dem Urtheilen jener Monadisten.

„Der als Weltaera feierlich proclamirte Entwicklungsprozeß der absoluten Philosophie, (so läßt sich ein Monadist hören, den man den Winterkönig dieser Doctrin auf böhmischen Boden nennen könnte), naht allmälig seinem Ende, und bereits liegt das Resultat in fast vollendeter Ausbildung vor den Augen des Publikums, das durch alle ersinnlichen Reizmittel für den gehörigen Grad von Bewunderung der neuen Schöpfung vorbereitet worden. Wohl selten dürfte sich dem Freunde dialectischen Ueberschlagens und vermittelnden

---

keit wird auch nicht gehoben, wenn das Wesen der Weltseele als Trieb aufgefaßt, und dieser einerseits aus Kraft und Bedürfniß (aus Vermögen und Mangel) construirt, und aus diesem Triebe sodann andererseits das Gefühls-, Vorstellungs- und Begehrungsvermögen deducirt wird, — weil durchaus in keinem creatürlichen Seyn ein ursprüngliches Selbstvernehmen (z. B. hier des Mangels) gedacht werden kann, so lange die Creatur im wesentlichen d. h. qualitativen Unterschiede vom absoluten Seyn, Wissen, festgehalten wird.

Die ursprüngliche Scheidung der Substanz in ihre Accidenz von Receptivität und Spontaneität, fällt auch hier dem Creator anheim.

Durchdringens der Gegensätze ein Beispiel in der gemeinen Wirklichkeit darbieten: wo die nöthigen Momente zu einer so anschaulichen Gestaltung (eines tragisch-komischen Märchen) gelangt wären, wie hier im Centrum der absoluten Vernünftigkeit. Hier wie nirgends das totale Umschlagen des Großartigen in das Erbärmliche, des unverständlichen Tiefsinnes in die platteste Absurdität, hier vereinigen sich zum Schlusse vermittelnd die Momente des Tragischen (die entschiedene Verachtung der übrigen Wissenschaften) und des Komischen (die forçirte Bemühung, die imposante welthistorische Haltung beizubehalten) zur wahrhaft drastischen Pointe dieser tragisch-komischen Geschichte" (des Hegel'schen Monismus versteht sich).

Muß man bei solchem Hohngelächter des gemeinsten Bauernstolzes nicht fragen: Wie kömmt es denn, daß der Monadismus, der, wie man sieht, als Hannswurst in dem Leichenzug des logischen Pantheismus zu figuriren sich nicht schämt, sich gar nicht des bekannten: Heut an mir, Morgen an dir, erinnert — und zwar in einer Zeit, die keinem philosophischen Systeme ein Plätzchen einräumt unter den die materiellen Interessen vertretenden Wissenschaften?

Die Antwort geben die Repräsentanten des erstern selber, und zwar als Psychologen, die da gestehen: der Psychologie unserer Tage thue nur Eins Noth, nämlich die Erhebung derselben zum Range der sogenannten exacten Wissenschaften und zwar einerseits durch Losreißung derselben von dem Treiben der modernen Philosophie, anderseits durch Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode und der Mathematik auf dieselbe, welche sie sogar als »die mächtigere Schwester der Philosophie« ausrufen.

Ein Hauptgrundsatz exacter Naturforschung ist nun die

strenge Scheidung der Thatsachen von der Theorie, unter welcher letzteren sie nichts weiter als eine Hypothese verstanden wissen wollen, die als solche weit entfernt ist von den hohen Ansprüchen der philosophischen Theorien. Es wird dieser Grundsatz für die Psychologie eine Maxime von hoher Wichtigkeit genannt; denn ihm allein soll sie verdanken, die Geschmeidigkeit der Hypothese den schreienden Thatsachen gegenüber, und daß ein Mißgriff (in der Hypothese) nicht mit Blitzesschnelle das ganze Gebiet der betreffenden Forschung nach allen Weltgegenden zerstörend durchschreite.

Auf diese Weise finden wir also die Psychologie mit der Astronomie mit der Experimental-Physik und der Chemie unter einen Gesichtspunkt gestellt, den, wie bekannt, die Hegel'sche Schule, mit dem Namen Mechanismus als den untersten neben dem des Chemismus und der Teleologie, in der philosophischen Naturbetrachtung bezeichnet hat. Und so wäre es denn keine andere Macht, als die des physischen Atomismus oder Moleculismus, unter dessen Aegide die Monadenlehre ihren Gassenhauer als Triumphlied anstimmt »Entweder Pantheismus oder Monadismus, ein Drittes gibt es nicht« und an seinen Triumpheinzug in die Welt der Gegenwart sich anschlüssend, glaubt sie auch den ihrigen gesichert zu haben, sich anstellend, als wüßte sie nicht: daß der Unterschied der atomistischen und dynamischen Ansicht über die Körperwelt keineswegs bloß durch physikalische Hypothesen, sondern auch durch Metaphysik herbeigeführt werde. Oder sollte sie wirklich nicht wissen: daß von zwei extremen Weltansichten, die eine denselben Anspruch auf Licht und Recht zu machen habe, wie die andere? Oder wenn vielleicht der Monismus zuerst diese Wahrheit ignorirt haben sollte; liegt darin ein Recht: dieselbe Wahrheit aus Rache abermal zu negiren? Wer kann, beispielsweise zu reden, einverstanden seyn mit der Bestimmung des Verhältnisses der

Speculation zur Erfahrung, welche von Anhängern des absoluten Wissens zuweilen der Welt bekannt gemacht worden; aber muß man nun gleich mit dem Projecte einverstanden seyn: Jene zur Marchandemode von Hypothese zu machen? Eben so wenig hat bisher sich Jemand zur Läugnung verstanden: daß die mathematische Behandlungsweise in gar keiner Beziehung irgend eine Anwendung auf das sogenannte Seelenleben erleiden könne; wenn er auch dagegen protestiren müßte: in jener schon das aufgeschlossene Blüthenauge dieser Disciplin zu begrüßen; so lange sich darthun läßt: daß die Naturwissenschaft der bloßen Anwendung des mathematischen Calculs, weder einen Aufschluß über die Natur des Lichtes und des Tones, noch einen über die Bedeutung des Gesichts- und Gehörsinnes oder aller andern in ihrer Totalität zu verdanken habe. Es läßt sich endlich auch gar nicht in Abrede stellen: daß durch die kepplerischen Gesetze die Bewegungen der Himmelskörper und durch die stöchiometrischen Entdeckungen die chemischen Veränderungen irdischer Körper zu einer Wahrheit gekommen seyen, die sich nicht mehr von ihnen wird losreißen lassen; allein alle diese Zugeständnisse machen die Frage zu keiner überflüssigen: Ob auch für die Ereignisse des Seelen- und Geisteslebens, auf *demselben Wege* das Gesetz und die Regel (nach der sie so nothwendig wie jene eintreten) gefunden werden könne, d. h. *durch eine ähnliche Berechnung* der Wirkungskraft jener einfachen Wesen (Monaden) deren Functionen (als Selbsterhaltungen gegen Störungen), das Seelenleben ausmachen soll — nach der modernen Hypothese. — Und gesetzt: Auch dies Gesetz würde gefunden; wäre damit schon Alles gefunden? Vielleicht für jene die nichts Höheres kennen als das Allgemeinste — den Begriff aller Begriffe. Denn auch das hochgepriesene Gesetz ist nichts Besseres als das Gemeinsame des Daseyns in der Zeitform, wie der logische Begriff das Gemeinsame desselben in der Raumform ist.

Für solche Begriffsanbether sind freilich die Fragen nach dem Woher und Wozu der Gesetze die überflüssigsten, und man begreift: Wie sie die Philosophie, wenn sie sich nach Antworten auf jene umsieht, als Traumdeuterin verachten, und die Närrin an die Karavane von Gewürzhändlern verschachern können.

Obige Frage wird nun freilich von den Anhängern der Monadistik schlechthin bejaht, und hiemit zugleich die Forderung mathemathischer Wissenschaftlichkeit wiederholt an die Psychologie gestellt, und zu ihrer Realisirung die Hilfe der Mathesis aufgeboten, „als der ungleich mächtigern Schwester der Philosophie", da sie ohnehin schon einmal der Naturwissenschaft in der Wiege (in welche Baco sie eingebettet) die vielvermögende Hand gereicht, „wodurch sie alsbald der Stolz der europäischen Wissenschaft und die Wohlthäterin des Menschengeschlechts geworden sey".

Sehr leicht kann nun auch in die neue Aussicht gestellt werden: daß wie sie einst aus der Sternkunde den astrologischen Unsinn verdrängt, und jene in Astronomie verwandelt; so nun auch in die Psychologie die Psycho-Nomie einführen werde, und hier vor allem, die dämonisch-magnetische Geheimnißkrämerei, wenn nicht ganz durch die Ziffer zu verbannen, so doch durch ein auf der hölzernen Thürschwelle des Bewußtseyns angebrachtes geometrisches Zeichen, ganz unschädlich zu machen; und da einst ein Rattenzahn, laut der Sage, den Unheimlichen aus dem Banne geholfen; so wird die gespornte Katerherrschaft wohl auch für diesen Fall Vorsorge getroffen und dem Rattenvolke Schellen anzuhängen in Bereitschaft stehen.

Als Wohlthäterin aber des Menschengeschlechtes wird sie sich vorzüglich in Irrenanstalten auszeichnen, wo sie dem Narren

das Wort und der Umgebung den Schreck über seinen Ausruf: „Geschwind die Zwangsjacke her" für immer ersparen wird; da sie diese Art Sonnen- und Mondesfinsternisse, diese Art von Kometen mit und ohne Schweif im Sonnen-Systeme des Geistes auf die ganze Lebensdauer des Patienten zu berechnen im Stande seyn wird. Ja sie kann sogar den Seelsorgern in jenen Anstalten zu Hilfe kommen, da von ihr, wie einst die Reise des Lichtstrahls vom entferntesten Fixsterne bis ins menschliche Auge räumlich und zeitlich nach Meilen und Stunden berechnet wurde; so auch ein Gleiches von ihr in Bezug auf den Lichtstrahl aus der Gnadensonne, vollführt werden kann.

Sollte man nicht glauben, wenn man dieser Lobhudelei über den Einfluß der Mathesis zuhört: die Philosophie könne ohne dieser nicht bis auf Drei zählen, weil sie nur von ihr die Eins sich ausgeborgt; und daß die Monadenlehre bei der Verwandtschaft der abstracten Einheit mit der Einfachheit, demnach ihr auch die zwei Hypothesen zu verdanken habe, wovon die erste der gesammten Erscheinungswelt eine unbestimmte Anzahl einfacher Wesen (das ursprüngliche Ansich derselben) voraussetzt (deren Relationen zu einander eben die erscheinende Wirklichkeit ausmachen sollen); die zweite aber, die sogenannte Seele selber, als solch' ein einfaches Ding, voraussetzt, das mit gewissen Elementen des Gehirns zusammenlebend, Zustände erzeugt, die als Selbsterhaltungen zugleich seine Vorstellungen seyn sollen.

Woher nimmt denn aber diese Seelenlehre das Recht zu dieser zweiten Voraussetzung und hiemit zur Trennung der Psychologie von der Methaphysik? Sollte sie nicht vielmehr das ganze Seelenleben als ein Segment in der Erscheinungssphäre aller ihr zu Grunde liegenden Monaden ansehen? Und warum verlegt sie sich nicht vielmehr darauf: aus jenem Convolut der

Erscheinungen mathematisch die Wurzel zu ziehen, um dadurch sowohl die Zahl als die Qualität jener Monaden endlich einmal angeben zu können?

Hat sie sich vielleicht von dem gesunden, weil vorwissenschaftlichen, Menschenverstande, das Gesetz und die Regel für ihre Forschung vorschreiben lassen? Diesem liegt es allerdings sehr nahe: die Seele, der Körperwelt gegenüber, als ein einfaches Wesen anzusehen, und selbst die weitere Betrachtung über Sie, als eine solche zu handhaben, die durch ihren Gegenstand, nach Innen und Außen zu abgeschlossen ist.

Allein — derselbe Menschenverstand ist es auch: der zwischen dem Seelenleben des Thieres und des Menschen unterscheidet, und dem einfachen Wesen in jenem zum Unterschiede von diesem die Unsterblichkeit abspricht. Der Meister vom Monaden-Stuhle ist auf die Tiranei dieser Verstandes-Theorie, wegen der Vertheilung des ewigen Lebens, sammt seiner ewigen Seeligkeit zwvr sehr schlecht zu sprechen, anstatt zu untersuchen: Worin der Grund liegen möge, jenen Unterschied mit der Sterblichkeit und Unsterblichkeit zu bezeichnen. Indessen — da wir in einer Zeit leben, wo der Geist des Meisters nicht selten in der ersten Generation psychisch zu degeneriren beginnt; so wäre die Hoffnung doch nicht aufzugeben: daß die monadistische Psychologie (bei ihrem großen Respecte vor der Thatsache, und dem kleinen vor der Theorie) abermal in Untersuchung zöge: Ob denn diese Disciplin in der Naturwissenschaft keine edlere Aufgabe habe, als die: die Thatsache des Seelenlebens bloß als eine mechanische Function einfacher Elemente, und hiemit als mechanisches Spiel der Selbsterhaltungen in dem einfachen Seelenwesen (heiße es Thier oder Mensch) darzustellen? Oder — in abermalige Untersuchung zöge: Woher denn dem

abstracten Gedanken als solchem das Recht komme: die Erfahrung das Leben zu beherrschen? Ob nicht vielmehr die Sachen (das Gegebene) die Lebensluft sey, in welcher die Begriffe athmen, und daß man diese zu Tode fördert, wenn man sie einfängt und unter die luftleere Glocke der logischen Luftpumpe steckt. Vielleicht hat Hegel dies gemeint, wenn er von bloßen Abstractionen (z. B. bei den Denkgesetzen) spricht, und dafür das Concret-Allgemeine, als Sachbeziehung der Begriffe lobt?

Ja — diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit wenn wir bedenken: daß gegenwärtig selbst in England (dem Vaterlande der nominalistischen Erkenntnißlehre und der mechanischen Seelenlehre seit Locke) eine merkwürdige Frage besprochen wird, nämlich die über den Dualismus des Geistes im Menschen, auf Veranlassung einer Schrift, in der ihr Verfasser ein Arzt zeigt: daß der menschliche Leib aus zwei Hälften bestehe. Das Warum wisse man freilich nicht, vermuthe aber, der Grund liege in der Symmetrie. Die edelsten Organe, wie Auge und Ohr, seyen ebenfalls doppelt, während wir nur Eine Nase hätten. Vielleicht deshalb, damit jene, als die edleren Organe, im Fall einer Verletzung des einen, durch das andere die Function fortzusetzen in den Stand gesetzt werden. Anders stehe es mit dem Geschäfte der Nase, die gleich einem Mautbeamten, ihren Sitz gerade über dem Munde habe, um Alles zu untersuchen, bevor es eingehe durch den Mund in den Magen. Dieses Geschäft sey offenbar nicht so wichtig, wie das der edlern Sinne. Ferner habe die Anatomie gefunden: daß das Gehirn ebenfalls ein doppeltes sey, daß es zerfalle in zwei Hemisphären, welche unabhängig von einander (wie das Auge und das Ohr) fungiren.

Da nun aber der Geist seinen Sitz im Gehirn habe; so

könne man auf zwei Geister schlüßen, die unabhängig von einander ihr Geschäft trieben. Er macht endlich auch noch darauf aufmerksam: daß wir Uns im Schlafe nicht selten fragten: Ob wir wachen oder träumen? und daß der Wahnsinnige oft rufe: Legt mir die Zwangsjacke an, denn ein neuer Anfall ist im Anzuge. Und wenn nun der Verfasser jener Schrift freudig ausruft: Siehe da! den Dualismus des Geistes in dem Einen Menschen; so könnte ein Monadist doch darauf antworten: Ich nehme einstweilen vorlieb mit dem Dualismus von Geist und Seele. Die gestiefelten Kater werden einen solchen freilich als einen gekaterten Stiefel auslachen (wenn sie nicht gar nach der Zwangsjacke rufen sollten). — Doch wer zuletzt lacht, lacht doch am längsten, nach dem Ausspruche der empirischen Weltweisheit.

Anmerkung zur Seite 231.

1. Ueber die Denkgesetze als Grundsätze des Denkens herrscht unter den Logikern in jeder Beziehung (mit Ausnahme der Anzahl) noch zur Stunde eine große Verschiedenheit der Ansichten.

Klein zählt in seiner Anschauungslehre (1824) ihrer drei auf, unter folgenden Namen:

a. Grundsatz der Uebereinstimmung oder Identität.

b. Grundsatz des zureichenden Grundes.

c. Grundsatz der Gemeinschaft (der Verbindung alles Gedachten).

Nach Krug kommen sie vor unter den Namen:

a. Grundsatz der Uebereinstimmung und des Widerspruchs (principium Theseos = positionis).

b. Grundsatz der Bestimmung (principium Antitheseos = oppositionis).

c. Grundsatz des Grundes (principium Syntheseos = conjunctionis).

Alle drei aber sind nach ihm nur der besondere Ausdruck des Grundsatzes der Identität in der Formel A = A, vermöge welches der Begriff eines Dinges gleich ist den Merkmalen desselben.

2. Hegel bringt sie zur Sprache, in jener Abtheilung seiner Encyclopädie, wo Er „vom Wesen als Grund der Existenz und von den drei reinen Reflexionsbestimmungen" spricht, die da sind: „Identität — Unterschied — Grund" daselbst liest man: Die Bestimmungen des Wesens, als wesentliche Bestimmungen genommen, werden Prädicate eines vorausgesetzten Subjectes (das Alles ist, wenn jene wesentlich sind.)

Die Sätze, die dadurch entstehen, sind als allgemeine Denkgesetze ausgesprochen worden.

Der Satz der Identität lautet demnach: Alles ist mit sich identisch; negativ: A kann nicht zugleich A und Nicht = A seyn. Dieser Satz nun statt ein wahres Denkgesetz zu seyn, ist nichts als ein Gesetz des abstracten Verstandes. Die Form (des Satzes) widerspricht ihm schon, da ein Satz einen Unterschied verspricht, dieser aber das nicht leistet, was die Form verspricht. Namentlich aber wird Es durch die folgenden sogenannten Gesetze aufgehoben, die das Gegentheil dieses Gesetzes, zum Gesetze machen."

„Der Unterſchied an ſich, gibt den Satz: Alles iſt ein weſentlich Unterſchiedenes — oder — Von zwei entgegengeſetzten Prädicaten kann dem Etwas nur das Eine zu, es gibt kein Drittes (neben ihnen)."

Dieſer Satz (des Gegenſatzes) widerſpricht am ausdrücklichſten dem Satze der Identität, indem Etwas — nach dem einen — nur die Beziehung auf Sich — nach dem andern — die Beziehung auf ſein Andres ſeyn ſoll. Es iſt die eigenthümliche Gedankenloſigkeit der Abſtraction: zwei ſolche widerſprechende Sätze, als Geſetze neben einander zu ſtellen, ohne ſie auch nur zu vergleichen. — Der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten iſt der Satz des beſtimmten Verſtandes, der den Widerſpruch von ſich abhalten will, und indem er dies thut, denſelben begeht. Denn ſoll A entweder + A oder — A ſeyn; ſo iſt damit ſchon das Dritte A ausgeſprochen, d. h. ein A das weder + A noch — A iſt, und das eben ſowohl als + A nie als — A geſetzt iſt. „Der Satz der Entgegenſetzung kann auch für den der Identität genommen werden, aber in der Form des Satzes des Widerſpruchs; wenn nämlich vergeſſen wird: daß Identität und Entgegenſetzung ſelbſt entgegengeſetzt ſind. Es wird dann ein Begriff, dem von zwei einander widerſprechenden Merkmalen, keines, oder beide zukommen, für logiſch falſch erklärt, wie z. B. ein viereckiger Zirkel. Ob nun gleich ein vieleckiger Zirkel und ein gradliniger Kreisbogen eben ſo ſehr dieſem Satze widerſprechen; ſo haben doch die Geometer kein Bedenken: den Kreis als ein Vieleck von gradlinigen Seiten zu betrachten und zu behandeln. Aber — ſo etwas wie ein Zirkel (als Beſtimmung) iſt noch kein Begriff. Im Begriff des Zirkels aber iſt Mittelpunkt und Peripherie gleich weſentlich, beide Merkmale kommen ihm zu, und doch iſt Peripherie

und Centrum einander entgegengesetzt und widersprechend. Die in der Physik so viel geltende Vorstellung von Polarität enthält in sich die richtigere Bestimmung der Entgegensetzung; aber freilich! wenn die Physik sich mit ihren Gedanken an die gewöhnliche Logik, hielte; so würde sie leicht erschrecken, wenn sie zugleich die Polarität sich entwickelte, und so zu den Gedanken käme, die darin liegen."

„Der Grund (endlich) ist die Einheit der Identität und des Unterschieds, die Wahrheit dessen, was sich als Identität und Unterschied ergeben hat. Er ist das Wesen als Totalität, und der Satz des Grundes heißt: Alles hat seinen zureichenden Grund d. h. nicht die Bestimmung: von Etwas als Identischen mit sich, nicht die von Etwas als Verschiedenen, ist die wahre Wesenheit von Etwas; sondern dies: daß es sein Seyn in einem Andern hat, das, als dessen Identisches mit Sich, sein Wesen ist. Dieses ist nicht abstracte Reflexion in sich, sondern in Andres. — Das Ding an sich, das in der kantischen Philosophie so berühmt geworden, zeigt sich hier in seiner Entstehung, nämlich als die abstracte Reflexion in sich, an der festgehalten wird gegen die Reflexion in Andres; mithin festgehalten wird an ihr, als einer leeren Grundlage der unterschiedenen Bestimmungen."

Aus diesem Citate erhellet zugleich: daß die Philosophen in der Bestimmung des Gehaltes (der Bedeutung) der Denkgesetze und Grundsätze ungleich weiter von einander abweichen, als in der Bestimmung des Inhaltes derselben. Nach Klein ist die gesammte Logik nichts als gehaltlose Formlehre, wenn sie nicht als allgemeine Wahrheits- oder Wissenschafts-Lehre behandelt wird.

Nach Krug sind die Denkgesetze positive Kriterien der formalen Wahrheit (der Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander) und die negativen Kriterien der realen Wahrheit (der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Gesetzen der Dinge). Mit andern Worten: das Denkbare ist darum, weil Es gedacht werden kann, noch nicht ein Wirkliches (außer dem Gedanken). Das Undenkbare aber kann nie existiren (ein Wirkliches seyn), weil alles, was als wirkliches gedacht werden soll, auch denkbar seyn muß. — Es entsteht nun freilich die Frage: Wer hat über Denkbarkeit und Undenkbarkeit zu entscheiden? Unstreitig das Denken selber. Gäbe es nun, wie die Philosophie selber glaubt, nur Ein Denken, und zwar das begriffliche; so sollte sich doch mit Recht, eine endliche Entscheidung über Denkbarkeit und Undenkliches, erwarten lassen; selbst in der Voraussetzung: daß das begriffliche Denken sich wieder als abstractes und concretes auffassen ließe, und entweder jenem oder diesem die Herrschaft in der Gedankenwelt eingeräumt würde. Das abstracte Denken würde dann freilich Etwas als Undenkbares und zugleich als ein Unmögliches erklären, was das concrete Denken als denkbar, und unter Umständen auch als ein wirkliches darthun würde.

Es käme im äußersten Falle dahin: daß die Philosophie selber, in ihrem Gebiete eine dopelte Wahrheit statuirte (wie sie eine solche weiland zwischen ihr und der Theologie behauptete). Was also für das sogenannte reine Denken eine Wahrheit, wäre für das empirische (concrete) eine Unwahrheit und vice versa. Wer sich aber mit dieser doppelzüngigen Auskunft nicht

begnügen könnte, müßte sich entweder für die Resultate des abstracten oder für die des concreten Denkens, als der ausschlüßlichen Wahrheit entscheiden. Und so stehen die Dinge auch in der Gegenwart mit ihrem Streite zwischen den Anhängern der hegelschen und herbartischen Philosophie.

Diese legt jener zur Last den Empirismus mit seinen widersprechenden Begriffen; jene dagegen wirft dieser den abstracten Formalismus vor, der in seiner Unwahrheit als Einseitigkeit, das Leben despotisire. Dagegen muß sie sich wieder fragen lassen: Ob das Wahrheit sey, alles Leben in der Welt aus Einer einzigen Substanz als deren Erscheinung (Veränderung) zu erklären; da es doch nicht denkbar sey: daß Einer Substanz alle möglichen Merkmale (in der Form des Raums und der Zeit) zukommen, weil sodann auch Etwas sich selber in einem Andern gleich d. h. Sich selber gleich und ungleich seyn müßte, was aber schlechthin undenkbar und daher unmöglich sey. Alles Werden gilt daher der herbartischen Philosophie, nur als ein Schein, nicht als Erscheinung, als Offenbarung eines Wesens. Und um sich jenen Schein als Etwas in der Erfahrung Gegebenes zu erklären, hat sie den Monadismus restaurirt, und ihn zur Weltansicht gestaltet, die der Erscheinungswelt eine Vielheit einfacher Wesen als das Ansich derselben voraussetzt, aus deren gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen — jene als Endresultat hervorgeht. Und wenn auch die einfachen Wesen (Monaden) als solche keine Veränderung erleiden; so können sie doch in ihrem Zusammenseyn miteinander, ihre gegenseitige Lage wechseln — und dies ist

eben die Erscheinungswelt. Dieser Monadismus aber sieht der Monismus als eine bloße Voraussetzung, ohne alle speculative Rechtfertigung an, d. h. als leere Hypothese, und beruft sich gegen diese auf die Würde der Philosophie, die schon Plato, darin gefunden habe: Alle Hypothese zu verdrängen, da sie Quell aller Erkenntniß vorzudringen habe.

Dieser Quell aber ist dem Monismus die Eine Substanz (das Absolute selber) zu der Alles Andre in Zeit und Raum sich nur als Offenbarung derselben verhalte.

Aber eben dieses Verhältniß der Allheit zur Einheit, gilt dem Monadismus auch als eine Voraussetzung, und wie könnte es ihm auch einfallen: Alles aus Einem zu erklären, da er sich nicht einmal wagt: Weniges aus Einem mittelst Veränderung des Letztern abzuleiten. Daher auch sein Machtspruch: Entweder Pantheismus Oder Monadismus, Ein Drittes ist nicht Möglich. In diesem Wahlspruche aber liegt wenigstens kein auserwählter Scharfblick. Denn ob das Eine Absolute in der Form der Zeitlichkeit (des ewigen Werdens) oder ob Es in der Form der Räumlichkeit (des ewigen Vielseyns) aufgefaßt wird, um dort wie hier die Vielheit und Mannigfaltigkeit des Daseyns zu erklären; es werden wohl beide Formen gleiche Ansprüche auf den Pantheismus zu machen haben. Und so wäre es doch mehr als wahrscheinlich, daß der Dritte, von dem das Sprichwort sagt, duobus litigantibus, tertius gaudet, der Dualist sey. Diese hätte vor Allem empirisch darzuthun: daß im Menschen, neben dem begrifflichen,

noch ein zweiter Denkprozeß, als metalogischer (oder ontologischer) bestehe, und daß beide in ihrer entgegengesetzten Verschiedenheit, nicht Einem und demselben Principe (der sogenannten Seele) vindicirt werden können. Er hätte ferner in einer Zeit, die alles Gegebene in der Erfahrung, nur dann gelten läßt, wenn es sich als Reflex der Apriorität (der Kategorienwelt) ausgewiesen, den letzten Grund für jene Antithese der Denkprozesse und ihrer Realprincipe in einer Thesis nachzuweisen, die zwar ein Gedanke vor allem Denken in der Welt, folglich eine Kategorie als Gedanke des lebendigen Gottes seyn müßte, aber nichtsweniger als ein sogenannter, hochgerühmter Begriff, zu dem sich etwa Geist und Seele nur als Specificationen verhielten. Denn dadurch würde ja eben der qualitative Unterschied zwischen den Principen jener Denkprozesse wieder aufgehoben, der mehr ist als ein bloß specifischer. Er könnte überhaupt von dem guten Rathe, der in neuester Zeit, den Vertheidigern des hegelschen Monismus ertheilt werden, keinen Gebrauch machen, von dem Rathe nämlich: Im Kampfe mit den Monadisten, den Boden der empirischen Psychologie zu vermeiden, dagegen aber diese auf den Boden der Metaphysik zu locken, da der hegelsche Monismus seine Stärke hier entfalte! Wehe jeder Philosophie, sie mag nun der Empirie oder der Metaphysik aus dem Wege zu gehen, Ursache haben. Keine von beiden befriedigt allein den Denkgeist, denn es fehlt jeder die Controlle. Und wenn uns auch die empirische Psychologie, von dem Unterschiede zwischen Seelen- und Geistesleben und von der Verbindung Beider zur Einheit im Menschen weder den Grund noch die Bedeutung anzugeben im Stande ist; so frägt sich's erst:

Ob Unterſchied und Verbinduug ohne Bedeutung und Grund, oder — ob Grund und Bedeutung ohne jenen beiden Momenten, überflüſſiger und leerer ſind; eine Frage, die wohl nicht lang auf eine entſchiedene Antwort wird warten dürfen; ſo lang der menſchliche Geiſt vom aprioriſchen Gotte ſelbſt nicht früher wiſſen kann, als er um Sich als Seyenden empiriſch gewußt.

Dritte Beilage.

St. Auguſtin und Carteſius.

Es iſt ein ſeltener Fall in der philoſophiſchen Literatur, daß ein Werk ſeinen Anſpruch auf Unſterblichkeit ſeiner Vorrede überlaſſen muß, während es ſelber inſofern der Vergeſſenheit anheimfällt, als ſeine Grundanſicht einem von der Geſchichte der Philoſophie überwundenen Standpunkte anheimfällt.

Solch' eine Vorrede nun iſt die zu dem Werke vom Franzoſen **La Forge de natura animae** aus dem **17.** Jahrhunderte, auf welche bereits L. Feuerbach in ſeiner Geſchichte der neuern Philoſophie aufmerkſam gemacht und zwar deßhalb, weil in der Vorrede desſelben eine ſeltene Parallele zwiſchen Auguſtin und Carteſius in pſychologiſcher Hinſicht zu finden ſey. Und dieſer Parallelismus iſt es, den wir hier den Leſern mittheilen in einer lateiniſchen Ueberſetzung von einem Deutſchen wahrſcheinlich, der ſeine Arbeit mit **J. F.** unterſchrieben und ſie in demſelben Jahrhunderte zu Bremen bei Joh. Weſſelius herausgegeben hat.

Wir theilen ſie mit zu dem Zwecke: um den unaufhörlichen Inſulten, denen der Vater der neueuropäiſchen Philoſophie ſeines Erkenntnißprincips wegen ausgeſetzt iſt, zu begegnen; ſelbſt auf die Gefahr hin: daß Er bei dieſer Gelegenheit ſeine Vaterſchaft dem afrikaniſchen Kirchenlehrer abtreten

müßte. Desto besser! könnte man in diesem Falle ausrufen; wenn man nicht zugleich fürchten müßte, zu vernehmen: daß jenes Princip eben zu den schwachen Seiten an dem Ersten unter den Vätern der occidentalischen Kirche zu rechnen sey, und welches Er auch gewiß wie vieles Andere retractirt haben würde, wenn Er länger am Leben geblieben.

Und fürwahr! was hätte sich nicht Alles erwarten lassen, wenn St. Augustin das Alter eines Noe beschieden gewesen. Man würde es wahrscheinlich bleiben lassen zu sagen: daß die europäische Wissenschaft im 16. Jahrhunderte sich in die Verlassenschafts-Massa des großen Kirchenlehrers redlich getheilt habe, die seitdem in zwei getrennte Hälften auseinander gefallen, deren Repräsentanten feindlich sich gegenüber stehen; selbst nach dem eingetretenen Wechsel ihrer Polaritäten in Bezug auf das wissenschaftliche Interesse.

Doch zur Sache. Der französische Verfasser beginnt seinen Parallelismus mit einer dreifachen Allocution an drei verschiedene Classen von Lesern, wovon die erste, die der sogenannten Humanisten, den classischen Styl vermissen werde. Die andere nennt er die der Schulphilosophen, die nach erlangtem Doctorhute kein philosophisches Buch mehr aufschlagen, auf das allein schwörend, was sie aus den Heften ihrer Lehrer, von Plato und Aristoteles noch auswendig wissen. Die dritte Classe endlich ließe sich die der Alterthümer schelten, indem sie alles andere von Vorn herein verwerfen, was nicht buchstäblich in Plato, Aristoteles und Epicur steht, oder was nicht durch Tradition aus dem Alterthume bürgerrechtlich auf die Gegenwart übergegangen. Vor dieser Classe entschuldigt sich nun ironisch unser Parallelist: daß er zum Belege cartesischer Behauptungen vor allem sich auf den besagten Kirchenlehrer berufe.

Auch unsere Mittheilung wird es mit Lesern der letzten zwei Classen zu thun haben, die derselbe Vorwurf der Beschränktheit und Faulheit trifft, nur mit dem Unterschiede: daß dieser ihre Blößen ins 19. Seculum fallen, dessen Forschungen ein helleres Licht über vor- und nachchristliche Vergangenheit in der Wissenschaft verbreitet haben, gegen welches jenes vornehme Ignoriren um so greller absticht, als dieses selber mit der Miene tiefer Geschichtskenntniß auftritt. Daher erklärt es sich auch: daß das **odium theologicum** in helle Flammen ausbricht, wenn es Jemand wagt: den **Thomas à Kempis** unter die Reformatoren vor der Reformation zu setzen; dagegen aber hohnlächelnd den Zeigefinger auf den Mund legt, wenn der Protestantismus sich den Cartesius als Philosophen vindicirt nach dem Bekannten: „daß dieser aufgehört, Katholik zu seyn, wo der selbstständige Gedanke in ihm begonnen."

So lasen wir unlängst in der neuen Syon (Juniheft 1845.) „Sehen wir auf die geschichtlichen Gründe; so müssen wir die Philosophie von Cartesius bis auf unsre Zeit als ein Ganzes ansehen, dessen innere Consequenz nach seinem Verhältnisse zum Christenthume erst in unsern Tagen völlig erkannt worden ist. Der Grundstein des ganzen Gebäudes auf dieser letzten Seite war durch Reformation selbst gelegt worden. Denn wenn Cartesius den positiven Zweifel an Allem, was ihm bis jetzt für wahr gegolten — an den **opiniones**, wie er auch die religiöse Wahrheit nannte *) — an die Spitze der Philosophie stellte, um auf dem Grunde der Selbstgewißheit, alle weitere Gewißheit aufzubauen — oder — an den Gedanken des Ichs die Gedanken

*) Hat wohl der Verf. je darüber nachgedacht: Ob's möglich, daß ein und dasselbe Subject, eine Idee als opinion und zugleich als etwas Angebornes festhalten könne? der Gottes- und der Ich-Gedanke aber waren bei Cart. angebohrene Ideen.

alles übrigen Seyns anzuknüpfen; so war das in seiner Art ganz dasselbe Verfahren, welches schon die Reformation nur auf viel concreterem Boden eingeschlagen hatte — oder besser — es war dadurch der von den Reformatoren in der Theologie eingeschlagene Weg in die Philosophie von Cartesius herüber-genommen worden *).

Jene cartesische Methode war bekanntlich entscheidend für die ganze nachfolgende Philosophie; nur ist dieser Grund noch zu allgemein und unbestimmt, als daß wir daraus die Opposition gegen das Christenthum ableiten könnten **).

Wir müssen daher noch Weiters dazu nehmen, und dieses haben wir in den Theologumenen der Reformatoren, in der Verketzerungssucht der protestantischen Theologen und in der damaligen Barbarei der Theologie überhaupt zu suchen. Denn gerade um die Zeit der Reformation lag der Sinn für christliche Wahrheit auf elende Weise darnieder. Die königliche Scholastik war einem Spitzfindigkeitskrame gewichen und das Geschlecht erfaßte ein Ekel davor." (Die Spitzfindigkeiten allein erklären so wenig den Ekel, als das was nun folgt.)

---

*) Ist dies nicht eine Behauptung ohne allem Belege aus der Geschichte? Eben so leicht könnte man sagen: der positive Zweifel sey in der Schlacht auf dem weißen Berge bei Prag in Cartesius gefahren; da er sie mitgefochten unter der Fahne des kaiserlichen Heeres, dessen Siegesaussicht jenem Zustande ähnlicher, als dem der Hoffnung war.

) Noch unbestimmter und allgemeiner ist das, was ihr unter dem positiven Zweifel versteht; so lang ihr die positive Verzweiflung an der Wahrheit ignorirt, dieses Endresultat der alten Scholastik aus ihrer doppelten Wahrheit, und glaubt: durch die Damnation der letzteren von Seite der kirchlichen Auctorität sey mit Einem Schlage das Geschehene ungeschehen und das Wirkliche unmöglich gemacht worden. Gegen jenes **Monstrum aber ist Cartesius unter Leitung St. Augustins aufgestanden.

„Man sah nun in dem Satze der mittelalterlichen Theologie: **Credo, ut intelligam** die Quelle aller Ketzereien, und kehrte darum zu dem tertulianischen Satze zurück: **Credo quia absurdum est.** Die Früchte aber, welche diese Wendung der Dinge getragen, waren so reichlich: daß die Reformation des 16. Jahrhunderts reißende Fortschritte machen konnte.

Diese adoptirte diesen Satz nach jeder Seite hin, und ihre Theologen wußten nichts besseres zu thun, als unter seiner Aegide zu wirken *).

Daraus entsprang die Barbarei der Theologie, welche am meisten dazu beitrug: die Philosophie dem positiven Christenthume feindselig zu machen, bald mehr offen, bald mehr in Geheim. Bekannt ist: wie z. B. die reformirten Theologen den Cartesius verfolgt; wie man Jemandens Orthodoxie dadurch anrüchig zu machen suchte, wenn man ihn einen Cartheſianer schalt. (**Tous, comme chez nous** hätte der Verfasser hinzusetzen sollen.) Eben so erging es Leibnitz und der Wolfischen Popularphilosophie und so herab bis auf unsere Zeiten. Darum durchzieht ein Ton und ein Gefühl des Martyrthums die Schriften dieser Philosophen, am meisten die des Spinoza. Der entsprechende Haß aber findet sich in des letztern **tractatus theologicopoliticus** ausgesprochen." (Hier nimmt die historische

---

*) Luthers Haß gegen die Scholastik stammte aus dem von ihm selbst angeführten Grunde: Weil sie sich einfallen lasse: „Gotteswerk mit der Vernunft zu messen," womit zugleich das negative Criterium (der Vernunft in Glaubenssachen) der thomistischen Theologie verworfen wurde. Es gilt zur Stunde noch als Prophezie aus Luthers Munde in den letzten Tagen seines Lebens — das Wort: „der Teufel geht damit um, mit der Vernunft gemeinsame Sache gegen mein Werk zu machen." Dr. Martin Luther's letzte Lebenstage ꝛc. Nach den Quellen von J. K. Pasig.

Darstellung des Verfassers ebenfalls eine theologisch-politische Wendung.)

„Gehen wir nun, von hier aus, zu den innern Gründen dieser Feindschaft (bis auf die Gegenwart herab) über; so liegen dieselben in einem Doppelten. In der Ueberschätzung der neuen Philosophie, und in der Unkenntniß des Wesens der Religion und des Christenthums, die mit jener zusammenhängt. Was nun das erstere betrifft; so dürfen wir nur daran erinnern: daß die vielbesprochene Philosophie sich selbst von Cartesius und noch bestimmter von Kant herleitete."

So viel im Auszuge. Auch wir wollen hier auf die oben erwähnte politische Wendung tiefer eingehen, die den Verfasser als einen Schüler von alten Meister Reinecke charakterisirt. Nachdem er von dem Martyrthume der Philosophen unter der Herrschaft der Theologen mit ihrem **Credo quia absurdum est** mit nassem Auge gesprochen; läßt er, ehe man sich's versieht, den Haß der letzteren fahren, und hebt das entsprechende **odium philosophicum** gegen Religion und Christenthume hervor, um die Leser zu persuadiren: dieses sey ja nicht als das andere Extrem von einem erstern oder als Reaction gegen eine Action anzusehen, wovon zwar jede gleich ungerecht sey, aber doch der Gegenwart zur Warnung dienen könne; sondern dies **odium** ist der Philosophie wie angeboren, wodurch zugleich für die Beurtheilung des Benehmens der Theologen nicht minder wie ihres absurden **Credo**, ein anderer Standpunkt als bisher in Aussicht gestellt wird.

Man wird daher versucht, zu glauben: der Verfasser stehe selber unter einem ähnlichen Martyrthume, das er sich vielleicht durch ein günstiges Urtheil über einen Cartesianer der Neuzeit zugezogen; und nun vollauf zu thun hat: um mit dem Sonnen-

und Fliegenwedel seines reich besetzten Schwanzes die Spuren im Sande jener Zeitschrift zu verwischen. Denn die Selbstüberschätzung (auch Selbstvergötterung nennt er sie) der cartesisch-protestantischen Philosophie findet er darin: „daß die Vernunft als die höchste und ausschlüßliche Quelle alles Wissens angesehen wird, und das ganze Reich des Thatsächlichen nach dieser hochweisen Vernunft sich zu richten hat — statt daß das Umgekehrte Statt finden sollte; daß die übersinnliche Wahrheit gradezu geläugnet und an ihre Stelle das Product jener Vernunft gesetzt wird, welche nur in den Köpfen dieser Philosophen sich findet, von ihnen aber als die allgemeine gepriesen wird, an welcher die Einzelnen auf individuelle Weise, die Philosophen aber auf vollkommene Weise participiren. Das ist der höchste Triumph der Reformation, daß man nicht zufrieden ist: die Aussprüche der individuellen Vernunft an die Stelle der kirchlichen Auctorität zu setzen; sondern daß man jene noch als die allgemeine d. h. göttliche erschaut. Darin vollendet sich die Umkehrung der natürlichen Ordnung im geistigen Leben" *).

---

*) Die Verkehrtheit tritt, nach unserer Ansicht, schon früher ein, damals nämlich, wenn man sich einfallen läßt: das Verhältniß Gottes zur Geisterwelt nach den Momenten des logisch-formalen Begriffes zu bestimmen; und dieser albernen Bestimmung zu Folge, Gott die allgemeine, den menschlichen Geist die individuelle Vernunft nennt. Alle weitern Tollheiten hängen davon ab: Ob man die allgemeine Vernunft entweder als das ansich Unbestimmte oder als das durch sich Bestimmte gelten läßt. Im ersten Falle ist der menschliche Geist die Selbstbestimmtheit (Selbstbewußtseyn) Gottes, im andern Falle aber, wenigstens die theilweise Negation derselben. Daraus erklärt sich auch: wie M. Luther (nach L. Feuerbach) im 16. Sec. sagen konnte. „Willst du Gott haben, so gib den Menschen auf; und willst du den Menschen haben, so verzichte auf Gott, oder — du hast Keinen von Beiden."

Und nun geht der Verfasser auf Beispiele von dieser Epidemie über, derer sich sogar die christlichen oder positiven Philosophen nicht zu erwehren vermögen.

Unter diesen findet sich J. G. Fichte, — Schelling in Berlin, die Hermesianer mit ihrem Vernunftstolze, ja selbst »die in sonstiger Beziehung sehr hoch stehende und von den Vorausgehenden durchaus excipirende Philosophie Günthers scheint doch dem Principe der protestantischen Philosophie darin zu viel nachzugeben: daß sie das cartesische Erkenntniß-princip zu hoch stellt, was sie neuerdings zu einer Art von Opposition gegen eine echt katholische Ansicht (in der tübinger katholischen Quartalschrift versteht sich) vom Verhältnisse des Wissens zum Glauben gebracht hat."

So der Verfasser und wir setzen hinzu: **Dixisti et salvasti animam tuam** mit alle dem, was zu ihr der salvirten gehört — Gehalt und Unterhalt. Wir sind daher auch gar nicht gesonnen: Etwas zu unternehmen, was diese salvirte Lebenslage beeinträchtigen könnte; was doch der Fall seyn könnte, wenn wir nachweisen wollten: daß das, was ihm an unserer philosophischen Grundansicht bisher als ein **Ultra** geschienen, bloß auf subjectiver Täuschung ohne allem objectiven Grunde beruhe. Denn ließe er sich dadurch eines bessern belehren; so würde er sich doch abermal dem Verdacht aussetzen: Ein geheimer Anhänger der cartesischen Methode zu seyn; und am Ende wohl gar, um allen Verdacht mit Einemmale niederzuschlagen, sich genöthigt sehen: Gegen sein besseres Wissen und Gewissen in die Schranken zu treten. Wir beten ja, mit ihm, alle Tage im Vater Unser: Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Uebel. Der Uebel größtes aber ist die Schuld aus der Sünde gegen den Geist.

Und so stünden wir bei dem Parallelismus, aus dem die Leser sich besser über den Ursprung des sogenannten positiven Zweifels unterrichten können.

D. Descartes philosophiam suam orditur a dubitatione, petitque, ut omnes opiniones, in quibus vel minima dubitandi occasio occurrit, rejiciamus, quo principium inconcussum et indubitabile reperiatur. Haec methodus cum ipsa Aristotelis sententia examussim congruit, quemadmodum videri potest primo capite libri tertii Metaphysicorum, cujus hic est titulus: „De utilitate dubitandi et de quibus primum dubitare oportet.“ Haec ejus sunt verba: „Ad illam, quae quaeritur, scientiam necesse est, inprimis nos percurrere, de quibus primo dubitandum est. Haec autem sunt quaecumque, de quibus aliter quidam existimarunt, et si quid ultra haec praetermissum sit. Est autem operae pretium, aliquid facultatis habere volentibus, bene dubitare.“ Is ergo magni non fecisset inter illos nummerari, qui primam D. Descartes meditationem, tanquam parum necessariam putarunt; cum saltem aeque necessarium sit, semel ex animo de omnibus dubitare, quando omnium scientiarum fundamenta quaeruntur, ut in posterum a dubitatione liberamur, ac in initio uniuscujusque scientiae continuo eam repetere, secundum Aristotelis praescriptum.

Hanc ego methodum confirmare possem ex eo S. Augustini loco, qui in quartis objectionibus adfertur, ac in II. libro de libero arbitrio habetur, in quo ad Evodium sic dicit: „Quare prius abs te quaero (ut de manifestissimis capiamus exordium): Utrum tu ipse sis? — An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris; cum utique si non esses, falli omnino non posses?“ Hinc

enim apparet S. Augustinum agnovisse: nos vereri posse, ne in omnibus rebus fallamur, excepta propriae existentiae nostrae cogitatione, de qua neminem dubitare posse credidit. Nam ut admodum bene dicit 3. cap. libri X. de Trinitate: „Quid mentis humanae ei tam notum est, quam se vivere? Non potest autem mens esse et non vivere; et sicut tota est, cujus partes sunt inseparabiles, (aut, ut rectius dicam, quae nullas habet partes); sic quando vivit, tota vivit; novit autem vivere se, quia, cum sit res cogitans, sine conscientia agere nequit.“ — Si ad hujus loci textum aliquid addidi, unde clarior evaderet, spero eos, quos porro adducturus sum locos, ostensuros, me nihil hic dixisse, quod S. Augustini menti adversetur, ut ex eo videre est, quod paulo post adjungit. „Cum se nosse mens (id est res cogitans) quaerit; mentem esse (id est rem cogitantem) jam novit.“ Verum intempestivum adhuc est, hac de re loqui, quare ad Evodium revertamur, cui, sermonem suum persequens, sic dicit S. Augustinus: „Ergo quoniam manifestum est, esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, (id quod manifestum est, te vivere); intelligis ista duo esse verissima?“ Et Evodio consentiente concludit S. Augustinus: „Ergo tertium, quod manifestum est, hoc est; te conscium vivere.“ — Non minus autem hoc manifestum est, hanc S. Augustini ratiocinationem defendi non posse, nisi dicamus: eam, de qua hic loquitur, non esse vitam corporis, quae in nutritione consistit (quia alibi scripsit: eo modo nos posse vivere, licet id non percipiamus) verum mentis vitam, quae in cogitationibus ejus sita est. Non enim alias dicere potuisset: „manifestum tibi non esset, te esse, nisi viveres;“ neque Evodium interrogare: „none intelligis duo ista esse verissima?“ nisi existimaret: eum mente donatum, (id est substantia,

quae sine conscientia agere nequit) vivere; id est: cogitare non posse, si ejus sibi non foret conscius, neque percipere posse, se vivere, nisi sibi certo conscius esset suae existentiae. Vides igitur inter illud D. Descartes „Cogito, ergo sum“ et S. Augustini mentem, nullam, nisi quae in verbis reperitur, esse differentiam. Et in sequentibus S. Augustinus Evodio ostendit: quando anima percipit aliquod objectum sensuum, eam non tantum istius objecti habere cognitionem, verum etiam operationis, per quam id percipit, (non quidem per reflexionem aliquam, quae in te ipsam vertitur, alias idem illud bestiis non tribueret, quae nunquam creditae sunt reflexionis esse capaces); oportet ergo eum credidisse: animam suae operationis consciam esse immediate per id ipsum, quod agit. Nulli ignotum esse potest, quam id cum sententia D. Descartes conveniat, qui in genere id omne vocat cogitationem, cujus nos immediate conscii sumus per id ipsum, quod agimus. Ecce verba S. Augustini: „Namque aperire oculum et movere aspiciendo ad id, quod videre oppetit, nullo modo posset; nisi oculo clauso vel non ita moto, se id non videre sentiret. Si autem sentit, se non videre, dum non videt, necesse est etiam, sentiat se videre, dum videt.“

Verum ut specialius ostendatur S. Augustini cum sententia D. Descartes de natura mentis humanae consensus, statuo S. Augustinum credidisse: animam humanam esse substantiam cogitantem, immaterialem, immortalem, quae semper cogitat etc. et eodem sensu, quo D. Descartes eam descripsit. Ut id probetur, legendum primo est, quod S. Augustinus scripsit in libro „de quantitate animae“ hisce verbis: „Intelligendum enim (quamquam Deus fecerit animum) habere illum certam substantiam, quae neque

terrea, neque ignea, neque aërea sit, neque humida; nisi forte arbitrandum est: Deum dedisse terrae, ut nihil aliud sit, quam terra, et non dedisse animo, ut nihil aliud quam animus sit. Si autem definiri tibi animum vis et quaeris, quid sit animus; facile respondeo, nam mihi videtur, esse quaedam substantia rationis particeps, regendo corpori accomodata.“ In libro „de Spiritu et anima“ repetit eandem definitionem; verum cave putes: eum voce rationis intellixisse ratiocinationem, aut discursum, ut vulgo in scholis obtinet, ubi homo definitur „animal rationale“; contra locus, qui eodem libro sequitur, et huic explicando servit, clare ostendit, quando animum appellat „quandum substantiam rationis participem,“ idem esse ac si dixisset: substantiam facultate cogitandi, aut percipiendi praeditam. „Ratio,“ inquit, „quidam est animi aspectus, quo per se ipsum, Verum intuetur; ratiocinatio vero est rationis inquisitio; quare ista opus est ad videndum, illa ad inquirendum.“ Alios etiam inveniri posse scis locos, in quibus rationem sumpsit pro ratiocinatine; quod mirum esse non debet; cum enim vox haec sit aequivoca, diversimode sumi potest; verum in hac definitione non nisi pro ea perceptione sumi potest; quae facit omnes mentes operationes esse cogitationes, quia in omnibus reperitur. Quando explicui, quid sit substantia cogitans, dixi esse substantiam percipientem omnes suae actiones et passiones, et in genere omne id, quod in ea contingit immediate et non per reflexionem.

Si loeus, quam D. Clerselier attulit in praefatione Tractatus de homine D. Descartes, dubium aliquod relinqueret, haec non convenire cum mente S. Augustini; ecce alium, qui omnes tibi scrupulos eximere poterit, habeturque eadem libro de spiritu et anima hisce verbis. „Remo-

veat ergo a consideratione sua omnes notitias, quae per corporis sensus extrinsecus capiuntur, quae namque corporalia sunt, eorumque similitudines sensus et imaginationes in memoriam infixae, cum recordando reminiscuntur, ad exteriorem hominem pertinent, quamquam istis quasi nuntiis anima exteriora percipiat. Mens ergo, cui nihil se ipsa praesentius est, interiori, non simulata, sed vera praesentia videt se in se; nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec magis menti quidquam praesto est, quam ipsa sibi; nam cognoscit se vivere, se meminisse, se intelligere, se velle, cogitare, scire, judicare; haec omnia novit in se, nec imaginatur, quasi extra se illa aliquo sensu corporis tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur, ex quarum cogitationibus nihil sibi affingat, ut tale aliquid sese putet. Quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est, nihil enim tam in mente est, quam ipsa mens, nec quicquam sic mentem novit quemadmodum mens. Cum enim quaerit mens, quid sit mens; profecto novit, quod ipsa sit mens, quae se ipsam quaerit, nec aliunde se quaerit. Quum ergo quaerentem se novit, se utique novit, et omne quod novit, tota novit, atque ita totam se novit, licet forte parte inventa non se totam quaerat; quia tamen se tota quaerit, tota sibi praesto est, nihil enim sibi se ipsa praesentius esse potest.“

Hic locus meo judicio dubitare non sinit de sententia S. Augustini. Si tamen forte quis est, cui scrupulus aliquis haerere possit, eum praecor, ut examinare velit hunc, quem ex principio 10. cap. liebri X. de Trinitate adduxi, locum, qui clarior est, ubi S. Augustinus dicit: „cum ergo mens aërem esse se putat, aërem intelligere putat; se tamen intelligere scit, aërem autem se esse non

scit, sed putat. Secernat quod se putat, cernat quod sit, hoc ei remaneat.“ Nihil habeo, quod hisce ulterius addam, nisi quod „cogitare“ D. Descartes et „intelligere“ S. Augustini sint unum idemque scilicet percipere.

D. Descartes dicit: mentem esse immaterialem eodem sensu eodemque modo, quo S. hic Doctor ante ipsum dixit libro IV. „de origine animae“ et libro „de quantitate animae,“ in quibus non tantum negat: animam esse corpus, quando vox ea sumitur ad significanda membra hominis visibilia; verum etiam quando significat omne genus substantiae extensae in longum, latum et profundum, quae capax est, partibus suis spatium implere. Nullos ad id probandum locos adferam, cum nemini dubium esse possit, eam illius esse mentem, quantumvis parum etiam versatus sit in legendis istius patris scriptis.

Non magis etiam me detinebo monstrando, eum credidisse animam esse immortalem; verum ommittere nequeo, quin ostendam: quomodo eos oppugnet, qui dicebant: animam, nisi esset corporea, fore cassam, futilem, inanemque substantiam; aut qui putabant: nihil verum ac reale esse, nisi quod sub sensus et imaginationem caderet. Primos refutat libro IV. „de origine animae,“ ubi dicit: „Sed me rursus sollicitum facis, ubi dicis: si anima caret corpore, (sicut quibusdam placet) cassae inanitatis est, aërea subtilisque substantia; his enim tuis verbis videris credere: omne, quod caret corpore, inanis esse substantiae. Qnod si ita est, quomodo audes dicere: Deum carere corpore, nec times, ne sequatur, eum esss inanis substantiae.“ — Praeterea inferius circa finem capitis adjungit: „Sed non est diutius hic immorandum, cum sive intelligas naturam aëris essè corpoream, sive non intelli-

gas; me tamen putare non debet: vel aëream dixisse animam, sed omnino incorpoream. Cur metuimus, ne cassae inanitatis esse dicamus? Sic itaque potuit incorporeus Deus incorpoream creare animam, quemadmodum vivens viventem.“ Eosque condemnat, qui credebant, nihil reale, nihilque verum esse nisi quod sub sensus et imaginationem caderet, hisce verbis libro „de quantitate animae:“ „Quid enim minus ferendum et audiendum est, quam fateri: nos ratione praestare bestiis; et eam rem fateri: esse aliquid, quod corporeo lumine sentimus, quod etiam nonnullae bestiae melius cernunt; id autem quod ratione contuemur, nil esse contendere? quod si diceretur: tale esse, quale illud, quod oculi vident; profecto nihil indignius dici posse videretur.“

Plures etiam adhuc loci sunt, in quibus doctrina S. Augustini cum sententia D. Descartes consentit. Ut id pateat, aliquos praeterea locos adducam, qui evidentissime monstrabunt: Eum, quemadmodum et nos, agnovisse mentem humanam semper cogitare; animae facultates ad duos referri, unam percipiendi, alteram volendi; diversos esse in sensibus gradus; eorum species et mentis ideas esse res diversas; in homine principium vegetationis et nutritionis esse distinctum ab anima; et denique eodem modo ac a nobis, ab ipso explicari unionem animae et corporis et potestatem, quam habent, in se invicem agendi; atque etiam eum existimare: Deum facere posse machinam quamdam similem corpori animalis, quae absque cognitione imitaretur omnes actiones, quae vulgo a bestiis per cognitionem aliquam fieri creduntur.

Manifestum est, S. Augustinum, nisi credidisset, mentem humanam numquam a cogitando cessare, non

scripturum fuisse libro IV. „de origine animae“ in hunc modum: „Nec ignoro, cum audimus, ut ex toto corde diligamus Deum, non hoc dici de illa particula carnis nostrae, quae sub costis latet, sed de illa vi, qua cogitationes fiunt, quae merito appellatur hoc nomine; quia sicut motus non cessat in corde, unde se pulsus diffundit usque-quoque venarum; ita non quiescimus, aliquid cogitando versare.“ Praeterea subjungit eodem libro: „Nihil mihi legis, ut vivere me sciam; habet enim mea natura, ut hoc nescire non possim.“

Hinc confirmatur id, quod diximus ex mente scilicet S. Augustini: animam tantum esse substantiam cogitantem, id est, consciam omnium eorum, quae facit; dixit enim naturam ejus habere, ut nescire non possit se vivere. Et postquam libro „de immortalitate animae“ dixit, eam esse non posse, nisi vivat, et hic dicat, eam vivere non posse, nisi conscia sit; nonne sequitur: illum credidisse, eam semper cogitare, praesertim cum libro X. „de Trinitate“ dixerit: „sic ergo se esse, et vivere scit; quomodo est et vivit intelligentia.“

Illud practerea etiam confirmatur per definitionem, quam de anima dedit cap. 13. lib. „de spiritu et anima,“ ubi dicit: „Anima est spiritus intellectualis semper vivens, semper in motu etc.“ Certum enim est: per ejus vitam ac motus eum nil, nisi cogitationes ejus, concipere potuisse; quoniam credit animam esse immaterialem, nec in loco esse posse, ut mox ostendemus.

Verum licet S. Augustinus hac in re non adeo clare locutus fuisset, dubitari tamen non posset: illam animam ejus esse mentem; cum enim, ut supra retulimus, scripse-

rit: animam non minus percipere, quando non videt, quam quando videt; sequitur: si non cogitaret, aeque (imo magis) eam ejus consciam esse debere. Non enim necesse est, quando homo non videt, animam semper id percipere, cum per aliam aliquam cogitationem avocari possit; verum si non cogitaret, quodnam objectum impedire posset, quominus ejus sibi foret conscia, atque ita cogitaret etiam illo tempore, quo non cogitare supponitur?

Fateor etiam, objici mihi posse: S. Augustinum scripsisse animas infantium in utero matrum suarum existentium privatas esse scientia et voluntate; verum id non adversatur illi, quod statuo; non enim credimus: animas eorum scientia et libertate uti, quamvis ab illo tempore eas cogitare putemus. Neque dubium est, S. Augustinum voce voluntatis intellexisse usnm libertatis, quoniam facultates ab ipsa anima non distinguit. Eam ipse quaestionem decidit cap. 5. lib. XIV. „de Trinitate," ubi de anima infantium loquens concludit hisce verbis: „non ignorare se potest, se cogitare non potest."

Vir ille sapiens non credidit: facultates animae aliquid ab ea diversum esse, ut ex cap. 34. lib. „de spiritu et anima apparet, ubi postquam dixit, spiritum hominis diversa habere nomina pro diversis suis operationibus, ita concludit: „Illa autem haec omnia adjuncta sunt animae, ut una res sit, pro efficientiis tamen causarum diversa nomina sortita est, in essentia namque simplex, in officiis multiplex. Nec aliud significo, quam animam, cum mentem dico; sed propter aliud animam et propter aliud mentem, nam totum, quod homo vivit, hominis anima est; cum autem anima in se agit se et ex se et per se, sola mens dici solet."

Praeterea etiam legi potest id, quod cap. 13. ejusdem libri dicit his verbis: „ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista una anima est, proprietates quidem diversae, sed essentia una . . . . . Tota animae essentia in his potentiis suis consistit, nec per partes dividitur, cum sit simplex et individua, et si aliquando partes habere dicitur, ratione potius similitudinis, quam veritate compositionis intelligendum est. . . . . Has potentias habet antequam corpori misceatur, naturales quidem sunt ei, nec aliud sunt, quam ipsa.“ Idem confirmatur cap. 7. ejusdem libri, ubi praeterea agnoscit: Omnes animae facultates reduci posse ad hasce duas, percipiendi scilicet et volendi facultates. Ecce ejus verba: „sunt enim duo in anima, et sunt id quod anima, naturalis sensus cognoscens omnia et dijudicans inter omnia, naturalis affectus, quo suo ordine et gradu diligat omnia.“

Ostendi etiam haud difficulter potest, magnum illud ingenium existimasse: mentem humanam nullo in loco, proprie loquendo, esse posse, per egregiam illam definitionem, quam (cap. 5. libri „de cognitione verae vitae) de ea dat, quae eo nomine consideratu magis digna est, quoniam eam nonnisi post traditam definitionem omnium eorum, quibus nomen „spiritus“ convenire potest, dedit, estque talis: „Anima (quae spiritus hominis est) est substantia incorporea, corporis sui vita (per quam vitam, eum — statim ostendemus — non intellexisse, vitam vegetativam, qualis plantes tribuitur, verum sensitivam, quatenus anima sentit et ratiocinatur in corpore) invisibilis, sensibilis, mutabilis, illocabilis, possibilis, nec quantitatum mensurae, nec qualitatum formae, vel coloris susceptibilis, memorialis, rationalis, intellectua-

lis, immortalis.“ Post quae, cum explicasset primas hujus definitionis partes, sic declarat, quare etiam sit illocalis: „omne enim, quod loco includitur altitudine, latitudine, longitudine aëris circumscribitur, igitur corpus est; sed ratio docuit, animam incorpoream esse, id est, nec corpus, nec aliquod membrum habere. Igitur constat, eam esse illocalem, non enim spatium aëris, ut corpus occupat, nec corpus, ut aqua utrem, implet, sed ut calor igni illocaliter inest, ita anima corpus illocaliter possidet.“ Nam (ut alibi dicit) illud possidet, illique praesens est „non mole, sed intentione,“ id est non extensione suae substantiae verum applicatione suarum cogitationum.

Haec etiam maxime confirmant illud, quod D. Descartes scripsit ad principem Elisabetham epist. 29. primi voluminis, quod nimirum qualitatibus realibus eam notionem dedimus ac tribuimus, quam de anima et corpore habemus. Praeterea etiam S. Augustinus non minus, quam D. Descartes agnovit, mentem humanam non esse principium functionum vegetativarum et nutritivarum; ut videre est cap. 9. ejusdem libri „de spiritu et anima,“ ubi dicit: „Anima quidem humana, quia in corpore habet esse et extra corpus, pariter anima et spiritus vocari potest; non duae animae, (sensualis et rationalis) altera, qua homo vivat; altera qua, ut putant, sapiat. Sed una atque eadem anima in semet ipsa vivit per intellectum, et corpori vitam praebet per sensum.“

Ultima haec verba meo judicio evidentissime demonstrant, S. Augustinum non credidisse: Animam rationalem aliud vitae genus corpori tribuere, quam rationale et sensitivum, quoniam nullius alterius mentionem facit. Verum id clarius adhuc apparet ex eo; quod subjungit in

hunc modum: „Humanum namque corpus nec vivere nec nosci potest sine anima rationali; vegetatur tamen, movetur, et crescit, humanam formam in utero recipit, antequam animam rationalem recipiat; sicut etiam virgulta et herbas sine anima moveri et incrementum habere videmus.“

Quo autem modo putas, eum credidisse: hanc animam suo corpori, quamdiu illa juncta est, vitam sensitivam dare? Ut id distincte explicemus, considerandam parumper est: quo pacto loquatur de natura sensus, de diversis ejus gradibus, ac speciebus et idcis mentis. In libro „de quantitate animae“ dicit, quod „sensus est passio corporis per se ipsam non latens animam.“ Ut hanc suam definitionem adversus aliorum objectiones tucatur, adjungit: „Quamquam aliud sit sensus, aliud scientia; illud tamen non latere utrique commune est, ut ipsi homini et bestiae, quamvis plurimum differant, animae tamen esse commune est; non latet autem quidquid animae apparet.“

Ex quo observandum est: secundum Augustinum „non latere animam“ genus esse commune inter sensum et scientiam.

Secundo notandum, hoc pacto videri, S. Augustinum duos ad minimum in sensu gradus agnovisse; quorum primus est, quem appellat „passionem corporis,“ et secundus est cogitatio, sive perceptio mentis, quae istius passionis conscia est. Quapropter etiam (5. cap. libri VII. de Trinitate) dicit: quod „visio, quae fit in sensu, habet admixtum aliquid spiritale, quia sine anima fieri non potest; sed non totum ita est, quoniam ille, qui formatur, corporis sensus est.“ Praeterea etiam dubitandum non

esse reor: eum etiam sensus gradum tertium distinxisse a duobus reliquis, judicium nempe, quod perceptionem mentis sequitur, sicut illa passionem corporis, quoniam pluribus locis dicit: judicium falli, non autem perceptionem mentis.

Optimus ad id locus est in cap. 24. lib. XII. „de Genesi secundum literam," in quo mirifice explicat diversas mentis perceptiones, cum diversitate, quae inter species corporis et ideas mentis invenitur; et quae mens sit de modo, quo sensatio fiat, ut ex hisce verbis apparet. „Quoniam itaque in eadem anima fiunt visiones, sive quae sentiuntur per corpus, (sicut hoc corporeum, coelum, terra, et quaecunque in eis nota esse possunt, quemadmodum possunt, sive quae spiritu videntur similia corporum) sive cum mente intelliguntur, (quae nec corpora sunt, nec similitudines corporum) habent utique ordinem suum, et est aliud alio pracellentius; praestantior est enim visio spiritalis, quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis, quam spiritalis. Corporalis enim sine spiritali esse non potest, quandoquidem momento eodem quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit. Quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea, quae extrinsecus adjacent, sentiuntur; neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi spiritalis simul fiat, sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablatus a corpore, ut id quod per corpus videbatur, invcniatur in spiritu. At vero spiritalis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent, et finguntur multa pro arbitrio, vel praeter arbitrium demon-

strantur. Item spiritalis visio indiget intellectuali, ut dijudicetur; intellectualis autem ista spiritali non indiget; ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subjecta est.“

Nihil aeque facile est, quam hujus loci consensum cum sententia D. Descartes videre; concludamus igitur: quando superius dixit, animam corpori suo dare vitam sensitivam, eum non credidisse, communicare facultatem cognoscendi, quae in ipsa residet; nihilque aliud dicere voluisse, quam compositum, quod ex animo et corpore constituitur, ubi simul conjuncta sunt, recipere ab anima potentiam percipiendi res, quae corpus ejus feriunt.

Qui prolixius sententiam insignis istius Doctoris scire desiderat, legere poterit locum, quem citavi, et praeterea lib. VI. „Musices,“ in quo eum primo haec dicere inveniet: „Ego enim ab anima corpus hoc animari non puto, nisi intentione facientis; nec ab illo istam quicquam pati arbitror, sed facere de illo, tanquam de subjecto divinitus dominationi suae.“ Quid magis ei simile dici potest, quod nos de unione animae et corporis scripsimus? Adjungit S. Augustinus: corporalia, (ergo „quaecunque huic corpori ingeruntur, aut objiciuntur extrinsecus) non in anima, sed in corpore aliquid faciunt, quod operi ejus adversetur, aut congruat.“ Nonne id consentit omnino cum eo, quod de distinctione specierum et idearum diximus? Praesertim si notetur eum sic pergere: „et ne longum faciam, videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non aliquid ab illo pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et eas actiones, (sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam) non eam latere, et hoc est, quod sentire dicitur.“ Denique concludit: „quod

ipsum sentire, movere sit adversus eum motum, qui in corpore factus est," quatenus anima ejus conscia est. Adjungo „quatenus ejus conscia est," tum propter alias definitiones, quas de sensu dedit, tum ab id, quod paulo ante dixit; nempe quod putaret „animam, cum sentit, has operationes (id est preceptiones) passionibus corporis exhibere, non easdem passiones recipere;" et denique, quod dicat: „non igitur absurde credemus: motus suos animam, (vel actiones, vel operationes, vel si quo alio nomine commodius vocari possunt) non latere, cum sentit."

Post haec negari non potest; modum, quo S. Augustinus explicat sensationem, non esse valde remotum a modo scholarum, ipsumque a D. Descartes, quantum ad hanc rem, parum vel nihil omnino differre, et quamvis id primo intuito non appareat, ostendere tamen me hoc posse puto, nisi me justo prolixiorem esse metuerem. Quicquid sit, valde verisimile est, rem ita se habere; cum in duobus diversis locis S. Augustinus non aliam in bestiis et plantis animam agnoscere videatur, nisi spiritum corporeum. Primus locus desumptus est ex cap. 33. libri „de spiritu et anima." „Spiritum corporeum voco aërem, vel potius ignem, qui pro sui subtilitate videri non potest, et corpora interius vegetando vivificat; quaedam autem vegetat tantum, non sensificat, sicut arbores, herbas et universa in terra germinantia; quaedam sensificat et vegetat, sicut omnia bruta animalia." Alter locus legitur sub finem cap. 4. lib. „de cognitione verae vitae," mox ante definitionem animae rationalis, his verbis: „Vita brutorum animalium est spiritus vitalis, constans de aëre et sanguine animalis, invisibiles, sed sensibilis; memoriam habcns, intellectu carens, cum carne moriens, in aëre evanescens."

Quidquamne est magis cum cogitatione D. Descartes conveniens, quam id, quod hic dicit S. Augustinus? Et quamvis huic spiritui det facultatem sentiendi, nonne manifestum est: eum id tantum intellexisse de primo gradu sensus secundum id, quod scripsit cap. 38. ejusdem libri, ubi facultatem animae sentiendi distinguit a facultate sentiendi corporis, quam appellat vim igneam. Quare et credendum est (qnando scripsit animam movere corpus adversus motum objecti) eum non putasse id fieri per animam ipsam, verum ope tantum spirituum animalium. Prolixiorem haec res fortasse postularet explicationem, nisi, ut jam dixi, nimiam prolixitatem molestam esse metuerem; non possum tamen hanc materiam abrumpere, quin locum ex Plutarcho similem ei, quem jam vidimus, adferam, habetur ille libro „de sagacitate animalium“ hisce verbis: „Stratonis physici dissertatio aliqna est, qua ostenditur, nullo pacto sentiri aliquid posse sine cogitatione mentis. Saepius enim accidit nos oculis literas scripti alicujus percurrere et aures nostras sono verborum percuti, licet id neque intelligamus, neque percipiamus, quoniam mens nostra aliis quibusdam rebus applicata est, quarum rerum tamen unaquaeque postea redit, et cogitationi nostrae repraesentatur,“ quapropter dicitur, „mentem tantum videre et intelligere, et reliqua omnia esse surda et caeca: quoniam passio oculorum et aurium, quando ab objectis feriuntur, nullum sensum excitat, si cogitatio mentis ab ex est remota.“

Ad S. Augustinum revertamur et detegere conemur, an etiam cum D. Descartes consentiat, quantum ad unionem animae et corporis, et modum, quo in se invicem agunt. Putaresne eum, si credidisset mentem humanam aliter corpori suo, quam per cogitationes suas unitam esse,

scripturum fuisse: „ego autem ab anima corpus hoc animari non puto, nisi intentione facientis?“ Aut si credidisset, aliam quamdam causam, quam voluntatem divinam, cogitationes unius cum motibus alterius colligasse; dixissetne, eam in „corpus“ agere tanquam „divinitus subjectum dominationi suae?“ aut si putasset, corpus agere in mentem ad motum causarum univocarum, eorumque unionem consistere in alio, quam in commercio cogitationum unius et motuum alterius; addidissetne haec verba: „videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere? Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere, cum sentit, non easdem recipere.“ Denique si judicasset, illas operationes et illud „movere,“ quod „sentire“ vocat, et quae anima ex sua parte profert, ubi sensus feriunter, esse veros motus, adeone se torsisset in iis nominandis, quando scripsit: „non igitur absurde credimus, motus suos animam, vel actiones, vel operationes, vel si quo alio nomine commodius vocari possunt, non latere, cum sentit.“

Majorem convenientiam reperiri posse non credo, quam quae inter verba S. Augustini et id quod ego de hac re scripsi invenitur. Primo enim credidit: eam unionem non consistere in praesentia locali extensione commitata; verum in unione cogitationum mentis et motuum corporis, quod mens replet „intentione, non mole.“ Secundo non credidit: corpus agere in animam, ei imprimendo suas passiones, sed occasionem tantum dando, ut eodem tempore in se ipsa agat; dicit enim: „eodem momento, quo corpus tangitur, fit etiam in anima tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit.“ Tertio non credidit: animam corpori motum dare, nisi per suam voluntatem; quare in libro 83. quaest. ita discerit: „Moveri per se anima

sentit, qui sentit in se esse voluntatem; nam si volumus, non alius de nobis vult, et iste motus animae spontaneus est. Hoc enim ei tributum est a Deo; qui tamen motus non de loco in locum est tanquam corporis, (localiter enim moveri corporis proprium est). Et cum anima voluntate, (i. e. illo motu, qui localis non est) corpus suum locatiter movet; non ex eodem monstratur: et ipsa localiter moveri.“ Denique eodem modo ac nos definit: inter cogitationes mentis et motus corporis praecipue eam unionem reperiri, cum cap. 14. lib. „de spiritu et anima“ dicit: „sunt etiam utriusque quaedam similia, corporis scilicet supremum et spiritus infimum, in quibus sine naturarum confusione, personali tamen unione facile conjungi possunt, similia enim similibus gaudent. Itaque anima, quae spiritus est, et caro, quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter uniuntur, i. e. in phantastico animae, quod corpus non est, sed simile corpori, et in sensualitate corporis, quae fere spiritus est, quia sine anima esse non potest.“

Quid autem potest esse illud „phantasticum animae, quod corpus non est, sed simile corpori,“ nisi cogitationes confusae imaginationis, quae non sunt corpus, sed operationes mentis, verumtamen sunt similes corpori, quoniam illud repraesentant, ac ab eo dependent? et quae potest esse ea pars corporis sensitiva, quae fere spiritus est, quoniam sine anima esse non potest, nisi ea ignea vis, aut spiritus animales, qui facere non possent, ut aliquid sentiremus, nisi is, qui animam corpori univit, cogitationes nostras formis illis, quas assumunt, etiam alligasset?

In initio hujus dissertationis dixi: opiniones Marcilii

Ficini non differre a cogitationibus D. Descartes. Illis, qui theologiam ejus Platonicam legerunt, dubium id esse nequit, reliquos autem facillime convincere possem pluribus adductis locis, ex quibus hunc unum sufficere arbitror, in quo ita loquitur: „Sed quomodo formae Esse suum impertiunt corpori? miscentne ipsum? Minime; perit enim et confunditur, quod miscetur. An tangunt corpus? Nequaquam; tactus enim duorum est corporum proprius. Numquid clauduntur in eo? Neque istud; non enim loco clauditur nisi corpus. Quid igitur agunt hae formae in corpus, quando ipsi Esse suum communicant? Penetrant ipsum undique essentia sua, virtutem essentiae suae dedicant illi. Cum vero ab essentia ducatur Esse, et a virtute profluat operatio, conjungendo essentiam impertiunt Esse, dedicando virtutem operationes communicant, ut ex animae corporisque congressu unum evadat Esse, animalis operatio una.“ Haec intelligi debent de unitate compositionis et conjunctionis, non autem de indentitate.

Non praefationem aliquam, sed libros integros scribere oporteret, si omnes locos, qui in operibus S. Augustini consentientes cum sententia D. Descartes reperiuntur, referre liberet, sive spectantes animam, sive machinam corporis concernentes, inter quos haud minimus est ille, in quo agnoscit: Deum facere posse machinam similem animali alicui, quae imitaretur absque ullo animae alicujus adminiculo omnes motus veri animalis. Et non parum confirmat, quicquid nos de ea re diximus epist. 102. hisce verbis: „.Miror, tibi videri sonitum illius vocis, qua dictum est: „Tu es filius meus“ non mediante anima, sed divino nutu, sola corporali natura sic fieri potuisse; et non tibi videri, eodem modo posse fieri cujuslibet animalis speciem corporalem, motumque viventi similem, divino

nutu, nullo animali interposito spiritu. Si enim obtemperat Deo creatura corporea, sive vivificantis animae ministerio, ut edantur soni, quales edi ex corpore animato solent, ut forma loquutionis articulata auribus inferatur; cur non obtemperet, ut sine vivificantis animae ministerio figura motusque volucris eadem potentia creatoris ingeratur aspectibus.“

Ecce mea quidem opinione magnum satis numerum locorum, quibus illi contenti esse debent, qui nihil nisi autoritate antiquorum suffultum recipere volunt, et quibus persuasi esse possunt: nos in ipso libri contextu plures ejus generis adducere potuisse, si in scripto pure philosophico aliis armis, quam quae ex ratione petuntur, uti nos oportere credidissemus.

Verum fortasse nondum satis dictum est, ut quidam sensibus immersi discant, alias substantias concipere, quam quae sunt objectum sensuum, aut imaginationis. Audiant igitur rursus celebrem illum ecclesiae doctorem cap. 32. lib. „de spiritu et anima.“ Is illos docebit causam sui erroris et modum evadendi eadem prorsus methodo, ac D. Descartes post ipsum fecit. Ratio, ob quam mens humana tanta difficultate laboret in se ipsa agnoscenda; haec est, „quia in istis est corporibus, quae cum amore cogitat, et cum quibus amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum videre semet ipsam vel esse in semet ipsa; nam tanto glutino amoris ei cohaeserunt haec, quae foris sunt, corporalia, ut etiam cum absint ista, imagines eorum praesto sint cogitanti. Quapropter secernere eas a se non potest, ut se solam inspiciat et videat. Videat ergo ad se, ut stet in se, nec sicut absentem se quaerat, sed velut praesentem se curet cernere et discernere; et inten-

tionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuat in se ipsa, et se cogitet, ut se ipsam agnoscat, et diligat; ita videbit: quod nunquam se non amaverit, nunquam se nescierit, sed alia secum amando, cum iis se confundit, ita ut ab eis sine magno labore separari non possit, quibus cum amore inhaesit.

Zusatz.

In der neuesten Zeit hat Poujulat einen Parallelismus in ungleich größerem Maßstabe durchgeführt in seiner Geschichte des heiligen Augustins — übersetzt von Fr. Hurter. 1. Bd. 1. Abtheilung 1845, Schaffhausen. Jener führt S. 75 eine Stelle aus den Selbstgesprächen des Heiligen an, und setzt hinzu: „Hier ist reiner Cartesianismus, die innere Ueberzeugung nämlich als Grundlage der Gewißheit" und führt fort: „Ohne Descartes seines Ruhmes berauben zu wollen wagen wir, zur Ehre der Wahrheit und der Größe des Gegenstandes der uns beschäftigt, zu behaupten: daß der heil. Augustin der Vater der philosophischen Schule des 17. Jahrhunderts ist, einer durchaus französischen und katholischen Schule. Ihrer Herrschaft beraubt durch Locke und Condillac, vor 20 Jahren selbst im Interesse des christlichen Glaubens angefochten; aber bestimmt, so hoffen wir, unter uns ihre Herrschaft wieder zu gewinnen. Und diese Schule, die ein reines Gepräge des Christenthums an sich trägt *), zählt zu ihren Schülern Bossuet, Fenelon und die größten Männer des Oratoriums, mit Ausnahme Pascals. Wir werden später Gelegenheit haben zu zeigen: daß die Cartesianer

---

*) Vor der Hand wohl noch nicht, setzen wir hinzu, weil der Einfluß der antiquen Philosophie auf St. Augustin, und durch ihn auf Cartesius noch nicht aus ihr entfernt ist.

gleichfalls Nachfolger des heil. Augustins sind, und werden häufigen Spuren dieser philosophischen Abstammung begegnen."

Wir haben zu obigen Parallelismen jetzt noch einige Bemerkungen unter Anführung anderer daselbst nicht angezogener Stellen aus dem Kirchenlehrer hinzuzufügeu, wodurch zugleich eine Uebersicht über das Ganze zu Stande kommen wird. Was vor allem auffällt, ist: daß unser Cartesianer bloß den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Natur im Auge behalten, und für jenen allein Belege in St. Augnstin gesucht hat; auf die Bestimmung des Unterschiedes aber zwischen Geist und Gott gar nicht eingeht. Es ist dieser letztere auch von Cartesius bei weitem ärmlicher, aber deßhalb doch nicht unbestimmter gehalten, als bei St. Augustin. Dieser sagt ausdrücklich: **Supra hanc naturam, quae est anima rationalis vel intellectualis, Deus est, natura creatrix non creata.** Er sagt ferner von der Intelligenz: **Intellectus, in quo Universa sunt, aut potius ipse Universa, Universorum principium est.** Dasselbe sagt er auch von der absoluten Wahrheit aus, wenn es heißt: **Deus, in quo et ex quo et per quem Vera sunt omnia, quae vera sunt.** Dagegen begnügt sich Cartesius schon mit der einfachen Aufstellung eines bloß quantitativen Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschengeiste, wenn er sagt: **„Deus est Ens, me perfectius"** — oder — **„Ens summe intelligens, summe potens, summe perfectum, in quo est omnium perfectionum complementum."**

Was nun aber den oben erwähnten Unterschied zwischen Geist uud Natur (nach unserer Bezeichnung) betrifft; so besteht er nach Augustin darin: daß die menschliche Seele als **spiritus rationalis seu intellectualis**; die thierische Seele aber als **spiritus corporeus seu vitalis** bezeichnet wird. Ferner darin:

daß der spiritus vitalis ein zusammengesetztes; der spiritus rationalis aber ein einfaches Wesen sey. **Anima humana est simplex in Essentia, et in officiis multiplex. Der spiritus vitalis seu corporeus est compositus ex aëre (vel igne) et sanguine.** Er legt die Fähigkeit desselben zu empfinden einer Kraft bei, die er eine **vis ignea** nennt, und die als solche nothwendig den Gegensatz zum Stofflichen bildet; da wir nirgends das Materielle als Erscheinuug einer oder mehrerer Kräfte erwähnt finden.

Wie stimmt nun aber zu jener Einfachheit der menschlichen Seele die Behauptung Augustins: **Animus est quaedam substantia rationis particeps, regendo corpori accomodata?** Dieses **Particeps** leidet nämlich eine doppelte Auslegung. Es kann einmal die Substanz als solche schon, wie ein Theilganzes (Monade) der absoluten sich dirimirenden Vernunft angesehen werden; aber auch das andremal, ohne und vor aller Theilnahme an einer andern und höhern Substanz, als ein an und für sich bestehendes Ganze (als Substanz) gedacht werden.

Dieser Unterschied wird heute noch dadurch ausgedrückt, daß man sagt: die Seele des Menschen hat Vernunft (Geist); Gott aber ist Vernunft (Geist).

Jenes Haben aber würde offenbar die Einfachheit der menschlichen Seele beeinträchtigen.

Auf der andern Seite vernehmen wir doch wieder die Protestation Augustins gegen die Zweiheit der Seelen im Menschen: **quarum altera (sensuali) homo vivat, altera autem (rationali) sapiat. Sed una eademque in semetipsa vivit per intellectum (rationem).** Allein selbst diese Pro-

testation involvirt eine Dualität, weil die Seele doch nur wieder durch den Intellect (Vernunftwesen) leben soll. Dieser Intellect kann hier auch nur das **principium universorum**, und hiemit nur Gott selber seyn, als das Urbild nämlich vom Nachbilde (der Vernunft) im Menschen, **qua superior ipse est Deus — nulla interjecta natura.**

Und fragen wir überdies: Wie der Kirchenlehrer das Verhältniß der menschlichen zur göttlichen Vernunft bestimme; so müssen wir antworten: nach der Categorie des Subjectiven und Objectiven; weil er sagt: **Ratio est animi aspectus, qui per se ipsum Verum intuetur.** Gott wäre demnach die Wahrheit als solche, wie es heißt: **Deus, in quo ex quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia.** Dieses Verhältniß läßt sich aber auch umkehren und sagen: daß die absolute Vernunft sich in der Menschenseele objectivirt, und hiemit zugleich selbstbestimmt habe; wenn sie zuvor als absolute, zugleich als allgemeine und hiemit als unbestimmte gedacht wird. Man hat dieses Verhältniß zwischen Gott und Seele auch bezeichnet mit dem zwischen dem Lichte und dem Auge, das nur in seiner Sonnenhaftigkeit für jenes Empfänglichkeit haben könne.

Am unzweideutigsten spricht sich wohl für die Zweiheit der Seelen als Lebensprincipen aus der augustinische Satz: **Dicitur etiam spiritus in homine, qui Mens non est, ad quem pertinent imaginationes corporibus similes.** Diesem zufolge wäre **mens**, (und da **mens** gleichbedeutend mit **intellectus** und **ratio** ist, auch diese) der Geist im eigentlichen Sinne; die Seele aber nur im uneigentlichen Sinne, Geist zu nennen; und zwar dieses nur wegen ihren Einbildungen, diesem Mitteldinge (nach Augustin) von Gedanken und Körperlichkeit.

Für die Zweiheit der Seelen im weitern Sinne (als selbstständiger Lebensprincipe nämlich) spricht auch die Stelle von der Vereinigung der Seele mit dem Leibe des Menschen **Anima (spiritus) et Caro (corpus) in suis extremitatibus facile uniuntur, nempe in Phantastico animae (quod simile est corpori) et in Sensualitate corporis (quod fere spiritus est).** Und diese Sinnlichkeit begreift in sich die sogenannten Lebensgeister **(spiritus animales)**, die auch die empfindenden Elemente des Körpers genannt werden **(pars corporis sensitiva).** Denn der **spiritus corporeus (vitalis)** ist die vegetative sowohl als die sensitive Seele **(vegetans quaedam et sensificans quaedam).** Jenes **Phantasticum** aber begreift in sich die Gedanken der Einbildung, als Thätigkeiten des eigentlichen Geistes **(mentis).** Das höchste Product des **spiritus vitalis (corporeus)** und das tiefste Product des spiritus **intellectualis (mentis)** berühren sich demnach in der Aehnlichkeit beider. Und vermöge dem Gesetze alles Daseyns: **Similia similibus gaudent,** kann Geist und Körper zu Einem Ganzen sich verbinden, wie wir gelesen.

Dieselbe Stelle aber spricht auch gegen die Zweiheit, wenn unter Seele im engern Sinne nur das Princip des Denklebens verstanden wird. Denn alles Gedankenartige (wie die Bilder von äußern Gegenständen) wird allein nur dem Geiste vindicirt; und der qualitative Unterschied der menschlichen Seele (als **spiritus rationalis**) vom Principe des Leibes (als **spiritus vitalis**) läge im Denken und Wahrnehmen **(Mens tantum videt et intelligit, reliqua sunt caeca et surda)**; so daß dem andern Principe nur die Vegetation und Nutrition (mit Ausschluß des Empfindens in den Sinnesfunctionen) zukäme. Und doch haben wir gehört: **Spiritus vitalis quaedam vegetat, quaedam sensificat.** Soll unter dem

letztern etwa nur die Bildung der Sinnesorgane verstanden werden?!

Vergleicht man endlich mit dieser Aeußerung eine andere des Kirchenlehrers: Spiritus vitae, qui vivificat omnia, Creator est, et omnis creati spiritus, Deus est; so erleidet die besprochene qualitative Verschiedenheit abermal einen großen Stoß; und der Neoplatonismus scheint sich hier wieder in seinem vormaligen Verehrer geltend gemacht zu haben.

Denn nach Plotius Ansicht war die Welt der endlichen Dinge eine Folge davon: daß das Ansich-Gute (Gott) aus sich herausgegangen und das Extrem dieser Emanation (die äußerste Grenze) war das Nichtseyn — das Nichts — die Materie (μη ὀν) und zugleich das Ansich-Böse. Jenes Ansich-Gute war der Νους (mens) (die intelligible Welt) der erst in und mittelst der Seele (anima) aus sich heraustritt. Je weiter nun Gott in der Emanation fortschreitet d. h. herabsteigt in der theilweisen Entlassung seines Wesens aus sich, desto größer ist der Mangel — die Beraubung des Emanirten, oder — mit andern Worten: desto größer ist die Entfernung von Gott desto geringer die Theilnahme an Ihm als dem höchsten Gute, das zum Schlusse dieser fortschreitenden Emanation die absolute Grenze bildet, die jene verschiedenen Benennungen erhielt.

Dieser Schwankung und Unbestimmtheit Augustins aber hat Cartesius ein Ende gemacht, sich schlechthin entscheidend sowohl für die Einheit der Seele im Menschen, als für die qualitative Verschiedenheit derselben vom leiblichen Principe, sowohl in der Menschenwelt, als im Thierreiche; das er, obschon es ihm das höchste Product der bewegten Materie galt, doch als eine Welt von bloßen Automaten auffaßte, nach der

augustinischen Weisung (wie wir gelesen): **Deum facere posse Machinam similem corpori animali etc.**

Wollten nun Andere den **spiritus vitalis (seu corporeus)** als vegetatives Princip sich doch nicht aus dem Universum verbannen lassen; so konnten sie ihm seine Stellung im Weltall nur zwischen dem Geisterreiche und der materiellen Natur anweisen, welche er nun auch factisch bethätigte — und zwar nach Einigen schon im Pflanzen- und Thierreiche, nach Andern aber erst im Menschen; weil es hier erst sich handle um eine Vermittlung des eigentlichen d. h. vernünftigen Geistes mit der Außenwelt *).

Aber auch die bloß quantitative Verschiedenheit, wie solche ebenfalls in Aeußerungen St. Augustins niedergelegt ist, fand ihre Ausbildung und zwar lange vor Cartesius in der thomistischen Schule; wie wir später zu zeigen Gelegenheit haben werden. Daß sich die cartesische Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Natur (als der **res cogitans** und der **res extensa** in ihrer qualitativen Verschiedenheit) nicht auf die Dauer halten konnte — sowohl gegen die Consequenz aus den weitern Bestimmungen beider, als auch gegen die spätere Empirie im Gebiete des Seelenlebens; und daß dadurch der auf der Basis jenes Dualismus intendirte supranaturale und suprarationale Theismus der Transcendenz in dem Pantheismus der Immanenz-schon in Spinoza (dem Zeitgenossen des Cartesius) umschlug, das Warum dieses Vorganges ist bereits im Euristheus und Heracles in dem Abschnitte: Cartesius und St. Augustin, weitläufig besprochen worden.

---

*) Umständlicher sind die bestehenden Systeme dieser trilogischen Auffassung des Weltganzen behandelt in Euristheus und Heracles in der Abtheilung: die Ebenbildhauer in der Wissenschaft. S. 409.

Aber Aeußerungen aus dem Munde katholischer Theologen gegenüber, (die auf rosenfarbigen Papiere abgedruckt seyn sollten, um ihre Schamröthe zu verstecken; da sie ganz gemacht sind: dem zwar verjährten, aber doch in der Gegenwart neu gepredigten Vorwurfe „der Geistesarmuth aus katholischer Geistesknechtschaft auf dem Gebiete des Gedankens," das Amen auf die Zunge zu legen) dürfen wir uns auch nicht schämen: Etwas abermal zu wiederholen und dieses ist: daß es weder der sogenannte positive Zweifel, noch das Erkenntnißprincip (der Ausgang vom selbstbewußten Geiste im cogito ergo sum) gewesen, die zu jenem Pantheismus führen mußten.

Cartesius und Spinoza hatte vielmehr alle Ursache, in Zweifel zu ziehen: Ob der Gedanke vom Seyn (die Idee) und der Gedanke vom Allgemeinen (der Begriff) einem und demselben Realprincipe beigelegt werden könne? da ja der Meister selber gestand: daß jene Idee nicht durch logischen Schluß entstehe. Und wußte er nebstdem: daß der formale Begriff auf dem Wege der Abstraction zu Stande komme; so hätte er sich auch um die Genesis der Idee bekümmern können. Daran hinderte ihn allerdings einerseits seine Ansicht von der Angeborenheit aller Ideen, wo dann freilich die Nachfrage um den Prozeß sehr überflüssig ist; anderseits zugleich seine (ganz antiempirische, aber augustinische) Ansicht von der Beschaffenheit der Seele als einer stets lebendigen (semper vivens i. e. cogitans), deren Seyn identisch mit Denken sey.

Mit dieser Qualität aber hatte er schon die Seele als absolutes Princip charakterisirt; wie er auch sonst den Unterschied zwischen Gott und der Seele nur als einen quantitativen, wie wir gesehen, bestimmen konnte. Von diesem Halbpantheismus aber zum Monismus hinüber ist nur Ein Schritt, an welchem seinen Nachfolger Spinoza, die Ansicht von der res extensa in

ihrer Unermeßlichkeit, gewiß nicht hindern konnte. Wer aber die Mißgriffe des Carteſius vermieden, und was Er beabſichtigte, ins Werk geſetzt, der verdient wahrlich nicht die öffentliche Verdächtigung (derer wir Oben erwähnt) von Seite derer, die ihn loben könnten, wenn ſie dürften.

Anmerkung.

(zur Seite **111** gehörig).

Unſre erſte Darſtellung der Dreieinigkeit Gottes hat ihre erſte Bemänglung erlebt in der Schrift: Das Problem des Böſen oder die Theodice von Dr. W. Sigwart (Tübingen bei F. Oſiander **1840**). Es heißt daſelbſt S. **59**, „Günther's Satz iſt alſo nicht der: Wer Gott nicht als dreieinigen begreift, könne ihn auch nicht als ſelbſtbewußten begreifen; ſondern vielmehr der: Wer in Gott den Akt des Selbſterkennens verneint, der könne ihn auch nicht als dreieinigen begreifen. Auch könnten wir uns mit der Anerkennung der innern Nothwendigkeit des göttlichen Selbſtbewußtſeyns begnügen; wenn nicht der Gedanke ausgedrückt werden ſollte: die zwiefache Selbſterzeugung ſeye das **Prius**, — die **Causa**, und das Selbſtbewußtſeyn das **Posterius** — der **Effectus**; welcher Gedanke der Kritik mancherlei nahe legen würde — einmal: daß doch wahrhaftig Zeugen nicht = Wiſſen; Sichſelbſtzeugen nicht = Sichſelbſtwiſſen ſey."

Ferner: „daß durch die Selbſterzeugung doch nur Gott, aber nicht ein Anderer, erzeugt werden könne. Wenn aber dieſes angenommen werden ſollte; dann müßte von dieſem Andern, der doch ein ſelbſtbewußtes Weſen ſeyn ſoll, dasſelbe prädicirt werden; wodurch wir in die bekannte Conſtruction des

Porphyrius gerathen würden (die eine ins Unendliche fortgesetzte war).

Endlich: daß die Einheit der ersten und zweiten Person doch nur im Selbsterkennungsakte begründet seyn könne; wodurch wir aber auf die erste Fassung der güntherischen Doctrin zurückgewiesen würden (in dem 2. Satze nämlich: Wer in Gott den Akt des Selbsterkennens verneint, der könne ihn auch nicht als dreieinigen begreifen); welche auch insofern den Vorzug verdient, als nach der andern Fassung (im ersten Satze nämlich) das Zeugungsgeschäft ein bewußtloses ist."

„Günther stimmt mit sich selbst nicht recht überein, indem er das einemal — die Selbsterzeugung zum Prius, und das Sich-selbst-Anschauen (als Ueberzeugung) zum Consequenz macht; das andremal, dieses Verhältniß grade umkehrt, namentlich wenn er die Gleichheit zwischen Subject und Object in einem Erkenntnißakte begründet, (worin sie auch allein begründet werden kann; aber gewiß ohne daß damit eine dritte Person erzeugt würde)."

Sigwart schlüßt seine Kritik mit den Worten: „Wir haben hier ein neues Beispiel: Wie alle Versuche, dieses Mysterium der christlichen Religion philosophisch zu fassen, mißrathen; und es wäre interessant: alle diese Versuche einmal zu sammeln und einer zusammenhängenden Kritik zu unterwerfen. Das Resultat könnte für die positive Theologie eben so interessant und gewinnreicher als für die speculative seyn."

Allerdings — setzen wir hinzu — wenn der Verfasser selber sich an jene Arbeit setzen sollte, in welcher er es gewiß dahin bringen würde: den positiven Theologen die Augen zu öffnen über den Terrorismus des athanatischen Symbols in den

Worten: Qui vult salvus esse, ita de Trinitate sentiat, nämlich: Filius a patre solo est: non factus, non creatus, sed genitus. Sigwart dagegen ist ganz anderer Einsicht, wie er diese alsbald S. 61 über Braniß Aeußerung ausspricht, welche Gott nur in seiner Triplicität als Erzeugenden, Zuerzeugenden und als die Identität beider, den persönlichen nennt. „Die Kategorie der Zeugung sagt er, ist eine ursprünglich-physikalische; sie darf in der speculativen Theologie (welcher die Analogien fremd sind) nicht auf Gott übergetragen, und Persönlichkeit und Selbstbewußtseyn Gottes, nicht als durch einen Zeugungsprozeß vermittelt gedacht werden." Warum denn nicht? müssen wir fragen, so lang die Bedingungen der physikalischen Zeugung, die Geschlechter, aus dem Spiele gelassen werden; die ohnehin nicht zum Wesen der Zeugung im Absoluten gehören können, ohne einen Dualismus in Ihm zu statuiren; wohl aber die Emanation im Gegensatze zur Creation und Formation. Daraus ließe sich auch erklären wie der Prophet des alten Bundes im Namen Gottes des Einen, die Frage an sein Volk stellen konnte: Soll Ich etwa nicht gebären, der Ich doch gebären mache?

Wenn aber gar nichts übergetragen werden darf; warum tadelt denn Sigwart nicht an Schellings alter Lehre die Uebertragung der Dualität der Grundkräfte und ihrer Einheit auf Gott, um die Persönlichkeit speculativ zu gewinnen?

In der alt-schellingischen Construction ist freilich von keiner Identität des Erzeugers und Erzeugten die Rede; aber doch davon, (nach Sigwarts Auslegung S. 53) „daß Gott ist die höchste Persönlichkeit, Geist im eminenten Sinne, als das absolute Band beider Principe (des idealen und realen)," die auch die zwei Willen (des Grundes und der Liebe)

genannt werden. „Dieses Urwesen, heißt es weiter, geht nicht mit logischer Nothwendigkeit, sondern in der Sehnsucht, die mit selbstbewußter freier That Eins ist, (nach Sigwartischer Logik versteht sich) in die Selbstoffenbarung über u. s. w." — Wer so gegen Zeugung und Ueberzeugung protestirt, wie der Verfasser der Theodice, der sollte vor allem gegen den Gedanken (S. 14, der Theodice) protestiren, der „Gott als das Wirkliche in allem Wirklichen" zu rühmen weiß. Denn mit dieser Hineintragung Gottes, als der Weltseele, in alles Existirende, ist auch die Uebertragung aller Prozesse auf Gott ohne alle Modification von Vorn herein statuirt; und der Verfasser dürfte es gar nicht tadeln, wenn die speculative Theologie für Gott den Vater ein Weib suchte, um dieses nachher zur Mutter seines eingebornen Sohnes zu machen.

Uebrigens sind wir weit entfernt, mit diesen Gegenbemerkungen den Leser glauben zu machen: Unsre frühere Darstellung habe der Kritik gar keine Blöße gegeben.

Diese wird die alte schwache Seite jetzt noch aus der neuen Umhüllung pädagogischer Rücksicht zwischen Lehrer und Schüler in der Person des Onkels und des Neffen hervorzuziehen im Stande seyn, wenn sie sonst ein in psychologischen Untersuchungen geschärftes Auge im Kopfe trägt, und daher nicht einverstanden seyn kann, wenn sie das Selbstbewußtseyn des Geistes nur als gesteigertes Bewußtseyn der Psyche in der Trilogie des Vorstellenden Vorgestellten und der Vorstellung (und letztere als der Einheit beider in der Unterschiedenheit von beiden) aufgestellt findet. Daß wir jetzt aber diese schwache Seite nicht allseitiger hervorheben, der Grund davon ist derselbe, der uns anderseits verbietet: uns in eine umständlichere Widerlegung der einzelnen Punkte der vorliegenden Kritik einzulassen. Wozu auch jene? gegenüber der Behauptung: daß die Trinität in

Gott ein größeres Mysterium der christlichen Religion sey, als die Persönlichkeit Gottes *).

*) Von einem Nachzügler des Hegelthums rechter Seite wird die Kirchenlehre von der Trinität das Urwunder genannt deßhalb, weil sie aussage: „Ein persönlicher Gott bestehe aus drei Personen." (Die speculative Theologie aber weiß nur von der Persönlichkeit des Absoluten in drei Personen). Dieses Urwunder habe dann noch ein zweites zur Folge, das der Weltschöpfung aus Nichts. (Sehr wahr! Ohne dreieinigen Gotte keine Creation, aber eben dieser Gott hat nicht das Nichts zur Voraussetzung wie der hegelsche, und wenn dieser schon in sein Gegentheil umschlägt, warum denn nicht auch Jener? wenn Er überhaupt fähig ist: Etwas Anderes als Sich zu denken, und diesen Formal-Gedanken in Ihm (dem schlechthin Realen) zu realisiren?) Ueberhaupt wird der biblische und altkirchliche Standpunkt deßhalb getadelt: „daß der Wunderbegriff die gesammte Weltansicht durchdringe und den Kreis der religiösen Vorstellungen beherrsche, und daß überall, wo es sich um das göttliche Denken handelt, Wunder geschehen. (Wahrscheinlich ist hier dem Kritiker das Alte: Erhaltung der Welt ist fortgesetzte Schöpfung derselben, eingefallen.)"

Den Grund aber findet dieser Wunderkritiker darin: daß die Kirchenlehre ein materialisirendes Princip zur Voraussetzung habe, welches den entgegengesetzten Pol zum Geistwesen Gottes bildet und fortwährend verlangt hat, durch immanenten Drang nach zeiträumlicher Verwirklichung; und welcher daher durch Gott nicht erst erschaffen worden, sondern von ihm nur aufgeregt worden ist — zum Herausschreiten aus seinem indifferentem Zustande und zur relativ-selbstständigen Thätigkeit." (Seit wann ist denn diese gnostische Ansicht Lehre der Kirche?) Nach der Ansicht dieser Kritik steht aber dem Wunder „theils die wesentlich-verschiedenen Sphären des organischen Weltganzen, theils das Eine Princip derselben (das jene Verschicdenheit wieder aufhebt) und sein identisches Verhältniß zur Welt, in welcher Es das Identische im Wechsel ist." Allein es ist, fürwahr! sehr inconsequent: Wenn sie diesem Ur-Protheus das Vermögen, Wunder zu wirken abspricht? Welches Wunder ist denn wunderlicher; wenn die Natur den Geist in wesentlicher Verschiedenheit von ihr, heraus-

Was nun aber das Mysterium der Persönlichkeit betrifft; so finden wir eben nicht: daß der Verfasser sich vom Mysterium habe Schranken setzen lassen bei seiner Ansicht: „daß die Ungewißheit über die Persönlichkeit des Urwesens am sichersten entschieden werden könne; wenn man sich über das Moment der Offenbarung des Urwesens aufzuklären suche. Sey nämlich dieses Moment als selbstbewußte That des Urwesens bezeichnet; so sey auch das Urwesen an sich mit selbstbewußter Persönlichkeit zu denken."

Was macht nun aber jene That zur selbstbewußten? Nach S. 50. zuerst der doppelte Wille im Urwesen (als der Wille des Grundes und der Wille der Liebe), der zugleich ein doppelter und gleich ewiger Anfang der Selbstoffenbarung ist, und wovon nicht einmal der Wille des Grundes als ein völlig bewußtloser zu denken sey; geschweige der Wille der Liebe; da ja dieser das Wort (d. h. die Einheit der Sehnsucht und der reflexen Vorstellung im Grunde) ausspricht und auf diese Weise zur Natur macht. Dazu kömmt noch: daß der Wille der Liebe überwiegen müsse (damit eine Offenbarung zu Stande komme) den Willen des Grundes, der da dem Willen der Liebe zur Offenbarung stets entgegenwirkt. Dieses Ueberwiegen aber als Entscheidung vollendet erst den Begriff der Offenbarung als einer bewußten, sittlich freien That.

Nach dieser Ansicht hätte allerdings Ormuzd den Arriman nicht gezeugt, sondern den Ungezeugten nur aus sich entlassen, zum Nachtheil des Einen und zum Vortheil des Andern. Denn überwunden muß Arriman werden, damit Gott Ormuzd Alles in Allem sey.

---

treibt; oder — wenn Trauben auf Disteln wachsen, und der Esel zu menschlicher Sprache kömmt? einmal im alten, das andremal im neuen Testamente.

Eine ähnliche Ansicht von einer Zweipersönlichkeit in Gott findet sich auch in dem renomirten Werke: „Die ewigen Thatsachen, ein Gastgeschenk aus Rußland" *).

In dem 2. Abschnitte der Ontologie unter der Aufschrift: Das sich Dirimiren Gottes (und zwar):

A) in Vater und Sohn (Theologie) S. 146.

B) in Gott und Welt (Cosmogonie) S. 150.

C) in Gott und Geister (Pneumatologie) S. 155. liest man: „Gottes sich Dirimiren in Vater und Sohn hat von der gesammten vereinten Urthätigkeit Gottes — als Denken und Lieben — seinen Grund. Gott kann nur als ursprünglich thätig und diese Thätigkeit als nicht erfolglos gedacht werden. Der Gegenstand dieser Thätigkeit ist Gott sich selbst, einmal — insofern Er sich in demselben wiederfindet; dann aber — insofern Er sich in demselben entäußert — die Welt: Da ferner das Denken an die Nothwendigkeit eines Gegensatzes gebunden ist; so ist Gott als Geist erst durch denselben. Auch Gott kann nicht schlechthin denken (dieses ist etwas Sinnloses); sondern auch Gott muß Etwas haben, was er denkt. Dieser Urgegenstand des Denkens ist Gott Sich selbst — Gott der Sohn, der Erst- und Eingeborne. Als die Liebe bedarf Gott wieder eines Gegenstandes seiner Liebe; und dieser ist gleichfalls Gott Sich selber. Was aber der Gegenstand einer solchen unermeßlichen Energie, wie

*) Dessen vollst. Titel ist: Die ewigen Thatsachen. Grundzüge einer durchgeführten Einigung des Christenthums und der Philosophie, von Dr. Karl Sederholm, evangel. Prediger in Moskau. Leipzig, 1845.

die göttliche Liebe, ist; muß dadurch eine selbstständige Gegenständlichkeit von Gott bekommen. So wird also Gott sich selbst gegenständlich und dirimirt sich in den Liebenden (Vater) und den Geliebten (Sohn). — Hier ist also Einheit und Zweiheit zugleich. Wir dürfen aber die Zweiheit nicht bis zu einem doppelten Selbst treiben, das würde die Einheit des Vaters und des Sohnes gefährden, sondern die Einheit muß immer das Ueberwiegende bleiben. Jedoch darf man nicht sagen: Im innersten Seyn der Gottheit sey das Eins, was in der Erscheinung Zwei ist: denn Gott ist ganz Liebe, darum muß der ganze Gott sich gegenständlich werden." So viel über die erste Urmanifestation Gottes.

Die zweite besteht in dem Sich Dirimiren des Absoluten in Geist und in die Welt als Urobject für das Denken Gottes. „Das Absolute ist Urkraft. Als solche polarisirt es sich durch die inwohnende Thätigkeit, und dirimirt sich dadurch in Denkendes und Gedachtes d. h. in bewußte Urkraft (Geist = Gott) und in unbewußte. Das Denken des Absoluten ist so energisch, daß ein Gegenstand dadurch entsteht, indem er durch die Energie aus Gott hervortritt. Und zwar wird die aus Gott emanirende Kraft (als Gegenstand des bloßen Denkens Gottes) nothwendig eine nur gedachte, nicht aber sich selbst denkende, mithin eine ihrer unbewußte (sowie auch jede Vorstellung beim endlichen Geiste nur etwa vor den Geist Gestelltes, nicht etwas Denkendes ist). Dieser Urgegenstand des bloßen Denkens (ohne Lieben) ist das, was wir als die Basis (als den einen Factor) des Urstoffes zu denken haben.

Der zweite Factor ist eine jener Basis entgegengesetzte Kraft, die Gott aus sich emittirt, um auf jene Basis einzuwirken. Beide Kräfte binden sich polar und bilden dadurch den

Urstoff, den Weltäther. Aus diesem Urstoff schafft nun Gott die Welt durch sein Einwirken auf denselben durch eine neue dritte Kraft, die diesen erst gestaltet.

Das Schaffen wäre demnach zugleich ein Schöpfen (haurire) indem Gott jene Kräfte aus sich schöpft."

In Bezug auf die dritte Urmanifestation liest man:

„Während jene Kraftemission (deren Product die Welt) nur eine Wirkung Gottes ist, durch die Er keinen Theil Seiner selbst aus sich herussetzt; setzt Gott durch die Schöpfung der endlichen Geister wirklich Sich aus Sich selbst heraus. Nicht aber einen Theil von Sich setzt Gott außer sich im endlichen Geiste. Theil ist materiell. Wenn ich ein Licht an einem Lichte anzünde („Licht vom Lichte" sagt das nicäische Symbol); so geht dabei kein Theil auf das anzuzündende Licht über; sondern wo die Natur so hoch zu Gott emporsteigt, als die Natur es vermag (wie in der Menschenseele); da steigt Gott zu ihr herab und theilt sich ihr wie das Feuer dem Körper mit.

Der Grund des Schaffens ist Liebe. Die absolute Liebe aber gibt sich erst ihren Gegenstand, setzt sich dann in Beziehung zu ihm und hat an ihr als Harmonie mit ihm ihre Lust.

Allein im Verhältnisse des Vaters zum Sohn ist ursprüngliche Harmonie, weil ursprüngliche Gleichheit; daher kömmts aber: daß der Sohn allein der unendlichen Liebe des Vaters noch nicht genügt; denn als ursprünglich selig, bedarf er nicht, daß er beseligt werde.

Der Vater bedarf daher noch solcher Wesen, die erst in eine immer innigere Beziehung zu ihm kommen, immer mehr

Gottes und dadurch immer seliger werden. Diesem Bedürfnisse that daher Gott erst durch die Erschaffung endlicher gottbewußter Geister vollkommen genug, die, gottentstammt, fähig sind: Gott zu lieben und von Gott geliebt, beseligt zu werden. Die Geisterwelt ist daher, so zu sagen, das Complement des Sohnes, die uneigentliche Menschwerdung desselben."

S. 157. „Weil wir Menschen also Gott denken — lieben und leben können; sind wir Eines Wesens mit ihm und nur quantitativ von ihm verschieden. Aber — insofern Ich — Geist aus Gottes Geist bin, bin ich mit ihm Eines Wesens, insofern ich aber ein endliches Wesen bin, bin ich dessenungeachtet von ihm verschieden und ewig von ihm getrennt, wie der Planet von der Sonne, trotz seiner durchgängigen Beziehung zu ihr. Hegel hätte dies nicht übersehen oder ignoriren sollen."

S. 158 liest man noch Folgendes zur Erläuterung. Die materielle Welt hat keinen Zweck in sich. Sie ist nur wegen der Welt endlicher Geister da, um diesen einen Gegenstand der Thätigkeit darzubieten, wovon der Fortschritt dieser abhängig ist. Denn erst, indem der endliche Geist das Object außer sich erkennt, erkennt er sich selbst, und erst im Kampfe mit der Außenwelt entwickelt er sich. Der menschliche Leib aber ist die Blüthe, die geschaffen wurde zum Behufe des Geistes, der einer Leiblichkeit nicht entbehren kann.

Die Zeugung ist Fortsetzung des Schöpfungsactes. Gott schafft noch immer Menschen; aber ihre Leiber und Seelen mittelst der Menschen. Von Unten herauf empfängt der Mensch den Leib und dessen höheres Correlat — die Seele; von Oben herab empfängt er den denkenden Geist aus Gottes Geist, als das dritte höchste Glied in der Stufenfolge von Leib und

Seele. Das Reale erreicht seinen Gipfel, das Ideale und Gott steigt herab, und beide vereinigen sich in einem Momente und Punkte. Es herrscht ein beständiges Herabsteigen Gottes in die Erscheinung und ein beständiges Hinaufsteigen der Schöpfung zu ihm."

Unter den Engeln versteht (nach S. 159) der Verfasser nichts als die gottbewußten Bewohner anderer Welten. Und von der Seele heißt es S. 163: Diese ist nicht nur das Medium, wodurch der Geist auf den Leib wirkt, und wodurch er die Eindrücke der Außenwelt empfängt; sondern auch die Bedingung, unter der allein der Geist aus seinem ruhenden Seyn in ein actuelles hervortreten kann. Seinem Seyn nach ist der Geist unabhängig von der Seele; aber nur durch das Hinzukommen von ihrer Kraft kann er sich als Denken, Wollen und Fühlen manifestiren. Sie ist mithin das pabulum vitae des Geistes."

Noch bestimmter aber als in der Metaphysik spricht sich die Negation des heiligen Geistes als dritte Person der Gottheit in der Religionsphilosophie des Verfassers aus.

In dem Abschnitte V. (der heilige Geist und die christliche Kirche) liest man S. 266: „Es wäre unstatthaft, wenn man etwa die Nothwendigkeit in Gott: Ueber Sich selbst hinaus zu gehen, und sich selbst in der Welt endlicher Geister gegenständlich zu werden, als etwas Verschiedenes vom Vater und Sohne, als heiligen Geist bezeichnen wollte.

Denn die Metaphysik hat gezeigt: daß es das Seyn selber ist, was sich als Kraft manifestirt, und daß diese Kraft nicht Etwas vom Seyn Verschiedenes, oder erst zu ihm Hinzugekommenes ist. Wollen wir also mit aller Gewalt einen

persönlichen heiligen Geist, und zwar einen, der wie Vater und Sohn da wäre, auch wenn es keine Geisterwelt gäbe; so müßten wir ihn der hergebrachten Ansicht zu lieb, in die Gottheit erst hineindichten, was ohne Zweifel der Philosophie übel anstehen würde" *).

Was ist nun aber dem Verfasser der heilige Geist, wenn dieser auch als göttliche Person ihm nichts gilt?

S. 267 heißt es: „Beide Einwirkungen Gottes auf den Menschen in ihrer Einheit sind der heilige Geist. Gäbe es daher keine Welt endlicher Geister; so gäbe es auch keinen heiligen Geist." Wie so?

Die Beziehung Gottes zu den Menschen ist eine doppelte, die geistige Anziehungskraft Gottes und dann die dynamische Einwirkung Gottes auf den Menschen.

Diese doppelte Beziehung in der geistigen Welt entspricht genau der doppelten Beziehung der Sonne zu ihren Planeten in der Körperwelt, die als überwiegende Masse (Schwerkraft) ihn anzieht, und als das überwiegend Thätige (Licht und Wärme) als Eradiationskraft, dynamisch auf ihn einwirkt."

---

*) Nicht bloß der Philosophie, sondern auch der speculativen Theologie steht das Hineindichten schlecht. Dieser Fall tritt ein, wenn sie z. B. behauptet: „Der Vater habe durch den heil. Geist, den Sohn gezeigt" wie sich unlängst ein orthodoxes neues System verlauten ließ, das sich lieber dem Tritheismus in die Arme wirft, als es die Momente der Generation und Spiration unter der Kategorie des Werdens im Absoluten zuläßt, aus lauter Hochachtung von der Unwandelbarkeit Gottes, als des einfachsten Wesens, nach neuplatonischer Weisung, die schon den großen Augustin zum Besten gehabt hat.

S. 268 heißt es weiter: „Bei der Einheit des Vaters mit dem Sohne versteht es sich von selbst: daß die geistig-dynamische Einwirkung auf die geistige Welt, gleicher Weise vom Vater und Sohne ausgeht.

Sie geht vom Vater aus, indem der Sohn, der zum Vater ging, mit dem Vater wieder vereint ward. Aber auch vom Sohne, indem diese Einwirkung von Ihm als Wiedervereinten ausgeht. Gott ist als Liebender und Geliebter die Liebe, und so wie der Vater außer dem Sohne noch einer Geisterwelt zum Gegenstand seiner Liebe bedurfte; so auch der Sohn außer dem Vater.

Gott hat es auch durch die That bewiesen.

Die Eine Gottheit erhält sich den Gegenstand ihrer Liebe durch die geistige Anziehung und Einwirkung.

Ist aber eine geistige Welt gefallen; so wird diese Einwirkung, nach dem Rathschlusse des Vaters, zu einem Mittel, die Erlösung zu verwirklichen, und geht daher vom Sohne, der diesen Rathschluß ausführt, factisch aus. Diese Einwirkung aber ist der heilige Geist, der also vom Vater und dem Sohne ausgeht. Die abendländische Kirche wurde also von einem richtigen speculativen Instincte geleitet, indem sie auf dem filioque bestand, und war auch dieses eine Interpolation; so beurkundet der Urheber derselben sich schon dadurch als einen Denker. So viel aus dem „Gastgeschenke aus Rußland" welches vor allem dem Gustav-Adolphs-Vereine vom Verfasser (als gebornen Schweden vielleicht) übergeben worden ist, der (gewissen Aeußerungen zufolge) auf Jenen große Hoffnungen für die Restauration der evangelischen Kirche in gegenwärtiger Krise setzt.

Ist etwa, frägt Er S. 293, der Gustav-Adolph-Verein der Keim einer solchen Centralsynode, die (nach Angabe des Verfassers) aus geistlichen und weltlichen Abgeordneten der Oberbehörde aller constitutionellen Landeskirchen bestehen soll? Und fährt fort: „Diese Centralsynode also würde ohne alle gesetzgebende Befugniß sich die Aufgabe setzen: die Vereinbarung über den Ausdruck der christlichen Wahrheit sowohl, wie über die Grundsätze des Handelns, für die evangelische Kirche zu fördern. Wo z. B. in zwei oder drei constitutionirten Landeskirchen die Frage, wegen der Revision und Vervollkommnung des evangelischen Glaubenssymbols für die Gegenwart, dem Abschluß nahe wäre; da wäre eine solche Vereinbarung nicht nur wünschenswerth; sondern auch unumgänglich: damit die in ihrer Idee Eine Kirche, auch die Eine christliche Wahrheit auf absolut oder doch möglichst gleiche Weise ausspräche."

Und es hat ohneweiters das Aussehen: als hätte der Verfasser einen Beitrag zu dieser Formulirung des Symbolums dem hohen Vereine unterbreiten wollen, und sich zu diesem Zwecke an das Bekannte: **in medio virtus** gehalten. Denn seine zweipersönliche Gottheit steht allerdings in der Mitte zwischen der Ein- und Dreipersönlichkeit, wovon jene der Rationalismus, diese der Positivismus einstweilen festhält. Auch hat der Verfasser den Juwel der Reformation, der in den Siegelring des evangelischen Symbolums übergegangen (das pantheistische Element) zwar nicht unangetastet gelassen; aber auch vom Staube gereinigt und die Fassung gefestigt. Denn man weiß jetzt, was und warum es im Psalm heißt: **Dii estis et filii altissimi omnes.** Die Menschwerdung Gottes ist ja als eine schon bei der Schöpfung realisirte demonstrirt, die sich seitdem in jeder Zeugung repetirt. Freilich will der Verfasser diese Art Menschwerdung nur als eine uneigentliche

anerkannt wissen, und behauptet die Nothwendigkeit der eigentlichen (in welcher der eingeborne Sohn des Vaters in persona Fleisch geworden) aus der Unfähigkeit der endlichen Geister seit dem Falle: Aus freien Stücken, ohne Initiative von Seite Gottes, ihre centrifugale Richtung in eine centripetale umzustellen.

Aber — selbst hier scheint der Verfasser das beseligende Mittleramt nicht ganz außer Acht gelassen zu haben, insofern nämlich seine Ansicht doch noch unter einer gewissen Voraussetzung in die Mitte gestellt werden könnte — zwischen zwei Parteien, wovon die eine z. B. alle und jede Menschwerdung Gottes verwürfe, die andere dagegen mit der normalen, als der eigentlichen, für immer zufrieden sich stellte.

Jene Voraussetzung könnte wohl den Verfasser zu dem Antrag an die Incarnationsläugner auffordern: daß er die eigentliche Menschwerdung Seinerseits fahren lassen wolle, wenn sie sich zur uneigentlichen bekennen wollten.

Und in der That, wer Nachgiebigkeit fordert, muß zuerst mit gutem Beispiele vorangehen. Ueberdies gibt es in diesem Gastgeschenke der Elemente nur zu viele, die zu der Hoffnung berechtigen: der Verfasser werde mit sich handeln lassen, wenn einmal die rechten Käufer über ihn kommen, um vor allem seine Waare in Bezug auf Stichhältigkeit zu untersuchen.

Doch alles Weitere hierüber gehört unter die Categorie der Incarnation, mit der wir uns hier noch nicht zu befassen haben.

Vierte Beilage.

C. Maret und St. Thomas.

In der neuesten Zeit hat C. Maret, Professor an der Sorbonne zu Paris, sowohl eine speculative Rechtfertigung der geoffenbarten Lehre vom dreieinigen Gotte, als eine von der Weltschöpfung desselben versucht, unter dem Namen: christliche Theodice, die auch alsbald eine Uebersetzung ins Deutsche erlebte, und zwar ohne alle Gegenbemerkungen vom Standpunkte deutscher Wissenschaft aus.

Wir hätten auf die Gründe dieser Unterlassung nicht einzugehen, auch wenn sie wirklich vorlägen; wo aber keine vorliegen, würden sie durch Muthmaßungen sehr unsicher ersetzt werden, da diese Theodice mannigfaltige Seiten darbietet, die alle dem katholischen Theologen auf deutschem Boden als Spiegel nach verschiedenen Rücksichten auf die Zeit, in der er zu wirken hat, vorgehalten werden können, wie sich alsbald zeigen wird.

Die Darstellung der Trinitätslehre basirt der Verfasser theils auf die Eigenschaften in der Idee Gottes, als des unendlichen vollkommensten Seyns, theils darauf, daß jene nicht als bloße Kräfte, sondern als Thätigkeiten aufzufassen seyen, aus dem angeführten Grunde: weil Gott ohne Eigenschaften aufgefaßt, für uns nur eine leere Abstraction, ein todter Buch-

stabe wäre; mit Kräften aber als solchen (d. h. als bloßen Mötzlichkeiten, weil ohne Thätigkeit) würde Gott in dem Zustande des bloßen Könnens, mithin in einem der Unvollkommenheit sich befindend vorgestellt werden *).

Hierüber nun das Nöthigste: die Eigenschaften sind

1. Die Macht — als Kraft zu Seyn.

2. Die Intelligenz — als Kraft zu Erkennen das Seyn.

3. Die Liebe — als Kraft zu Genüssen das Seyn.

Die Liebe wird auch das Band genannt zwischen der Macht und Intelligenz — auch das Ziel beider.

Diese Eigenschaften werden alle als gleich nothwendige, gleichzeitige, als wesentlich unterschiedene und doch als wesentlich Eins in der Idee Gottes aufgestellt. „Die Einheit liegt in der Wurzel der Substanz und ihrer Aeußerungen, d. h. Es ist dieselbe Substanz — die da ist — erkennt — liebt."

Jene Eigenschaften ferner, wenn sie als thätige Keäfte gedacht werden, sollen den menschlichen Geist erst auf den Höhepunkt versetzen, von dem aus Ihm ein Blick vergönnt

---

*) Gott war auch nach Aristoteles nur als eine ewige Energie zu denken; und auch St. Thomas nannte die göttliche Kraft in ihrer Thätigkeit ein fieri non secundum rem, sed secundum rationem tantum. Deus est actus ipse, non autem est Eus actu per aliquem actum, qui non sit, quod est ipse, cum in illo nulla potentialitas.

ist ins Mysterium des göttlichen Wesens — und zwar (was die Hauptsache dabei ist) „nach den Gesetzen des Erkennens in ihrer Uebertragung auf Gott." In dieser Behauptung liegt unstreitig der Kernpunkt des ganzen Raisonnements. Vorausgeschickt wird noch die Bemerkung: daß der Gegenstand für die göttliche Thätigkeit, Gott selber seyn müsse. „Denn er muß in Sich als Unendlichem, der das ganze Seyn ist, seine höchste Seligkeit, folglich auch sein Object seyn."

Auf diesen Gedanken wird nun das erste Gesetz des Erkennens angewandt, welches darin besteht: „daß ein Bild (Idee) des (zuerkennenden) Gegenstandes sich erzeugt in der Erkenntnißkraft des Erkennenden."

Die Anwendung aber lautet: „Wenn Gott seine Intelligenz auf die Erkenntniß Seiner hinwendet; so bildet sich auch in Ihm ein Gedanke (Vorstellung), der ihm sein ganzes Wesen offenbart. Dieser Gedanke als inneres Wort wird ausgesprochen als äußeres, welches das ganze Seyn ausdrückt. Dasselbe stellt dar die göttliche Wesenheit in ihrer Unendlichkeit, weil Er göttliches Wesen selber ist. (Bemerken wollen wir nur im Vorbeigehen: daß folgende Worte: wenn Gott seine Intelligenz auf Sich, der Selbsterkenntniß wegen, hinwendet, den Sinn des Originals richtiger geben dürfte, als die oben angeführten.)

Diese Entwicklung in der Gottheit wird vom Verfasser auch Prozeß, und dieser eine zweite Erscheinungsform im göttlichen Daseyn genannt. Auf die Frage nun, worin die erste Form bestanden (da diese doch von jener als der sogenannten zweiten vorausgesetzt ist), lautet die Antwort: „Die Gottheit war anfänglich und mit allen Eigenschaften; allein Sie war, ohne sich selber geäußert zu haben. Nun aber

(in der 2. Form) ist sie geäußert, entwickelt in der ganzen Herrlichkeit ihres Lichtes." Mit andern Worten: „Dort war sie die göttliche Substanz, die sich selbst erkennt; hier ist sie dieselbe, welche von sich selber erkannt ist, und in diesem neuen Zustande befindet sich die ganze göttliche Substanz mit all ihren Eigenschaften als Thätigkeiten. Und darum entsteht hier die Idee der Persönlichkeit."

In dieser Idee liegt wahrscheinlich — (denn es ist nicht directe angeführt) das zweite Gesetz des Erkennens), das auf Gott ebenfalls übertragen werden kann; weil sich in dieser zweiten Entwicklung alle Merkmale des Begriffs von Persönlichkeit wieder finden. Unter Person aber versteht der Verfasser „eine erkennende, thätige fortdauernde Individualität." Die Individualität aber ist in der neuen Entwicklung, weil die Wesenheit Gottes in dieser characterisirt ist durch eine von der ersten verschiedenen Seynsweise. (Die erste aber ist nicht direct angegeben). Und da ferner alle Eigenschaften der göttlichen Wesenheit, wegen der ungetheilten Einheit der letztern, in ihr sind; so muß auch die Erkenntniß als Thätigkeit fortdauernd in ihr seyn.

Kurz: die zweite Entwicklung ist auch eine zweite Person, deren Name Sohn ist, weil erzeugt von der ersten als Vater *). Denn Erzeugen heißt nichts anders, als „aus seiner Substanz ein sich gleiches Seyn hervorziehen. „In Gott aber bildet sich ein Gedanke, der ihm offenbart sein ganzes

*) **Deus manifestat intellectum suum, generando filium, secundum quod munifestat se apud se ipsum, (contra G. IV. 11.)** sagt der heil. Thomas. **Verbum Dei dicit quandam emanationem intellectus et exitum in manifestationem sui.**

Seyn. Und dieser Gedanke wurde durch die erste Kraft (Macht) aus der Substanz Gottes hervorgezogen. Und weil sich in dieser Erzeugung die Macht des Vaters erschöpft, so heißt der Sohn der eingeborne. Diese Erschöpfung aber hindert den Verfasser keineswegs zu sagen: „daß die Selbsterkenntniß Gottes nicht das Ende der Entwicklung seyn könne," und bahnt sich hiemit den Weg zur dritten Entwicklung und Persönlichkeit. Da heißt es nun:

„Das göttliche Wesen muß aus der zweiten Gestalt, in der Es sich selbst als Object entgegensetzte, zu sich zurückkehren und dies gibt eine dritte Gestalt." (In diesem Muß liegt wohl abermals ein Gesetz). Diese soll erzeugt seyn von der Kraft zu Lieben im Vater und im Sohne. Sie wird ein Streben genannt des Vaters zum Sohne hin, und umgekehrt; kraft dessen unter beiden eine unendliche Wesens-Mittheilung besteht, und diese ist die unendliche Liebe. Auch diese neue Erscheinungsart ist theils wegen ihrer Besonderheit (Individualität), theils, weil das ganze göttliche Wesen an dieser Mittheilung Antheil hat, eine dritte Persönlichkeit. Sie heißt aber Geist, weil nicht erzeugt wie der Sohn, sondern entstanden aus zwei thätigen Ursachen — und deßhalb hervorgegangen aus einer Action ohne besondern Namen. Mit diesen 3 Momenten glaubt der Verfasser den Kreis des göttlichen Lebens geschlossen zu haben *).

---

*) Dr. Heinrich Ritter macht die Bemerkung über die Trinitätslehre St. Thomas: Es sei auffallend: daß Thomas diese unter die geoffenbarten Wahrheiten zähle; obgleich er alle wesentlichen Punkte derselben, aus Gründen der Vernunft beweise, indem er den Sohn Gottes als den Verstand, den heil. Geist als die Liebe Gottes erkläre. Man kann dies, setzt er bei „allein aus der wachsenden Neigung für die positiven Lehren der Religion erklären;" dieses

Was noch folgt sind Folgerungen und Betrachtung darüber, an welche wir auch die unsrigen anknüpfen wollen. Zuvor wollen wir noch zu den in den Text bereits eingestreuten Bedenklichkeiten, noch dieses im Allgemeinen bemerken:

Wie es jeden Leser sehr befremden müsse: daß der Verfasser mit der ersten Entwicklungsform als Person hinter dem Berge halte, und sie nur da im Vorbeigehen berührt, wo er die zweite Form als Person abhandelt. Die Ursache mag wohl seyn: weil Er den Widerspruch gefürchtet; wenn er die Eigenschaften des göttlichen Wesens bloß als ursprüngliche Kräfte angesetzt hätte, durch deren Uebergang in Thätigkeiten erst das Wesen selber seine erste Entwicklung, und hierin seine erste Persönlichkeit gefeiert hätte. Denn dann müßte das Wesen in seinen Eigenschaften ursprünglich in einem Zustande der Unvollkommenheit und Endlichkeit (höchstens mit der Sehnsucht zu gebären nach der Angabe der alten Identitätslehre) gedacht werden, was aber gegen die Voraussetzung des Verfassers wäre.

Daher kömmt es auch: daß er die erste Person nur die Sich erkennende Substanz nennt im Unterschiede von der zweiten Person, in der dieselbe Substanz eine erkannte von Ihr selber, genannt wird.

Da es aber keine Substanz geben kann, die sich als Substanz erkennend wäre, ohne dieselbe Substanz als eine erkannte zugleich (auf irgend eine Weise) zu haben; so konnte der Verfasser schon bei der ersten Entwicklungsform ebenso die zweite

---

Allein ist wohl ein Zuviel. Denn, konnte Thomas natürliche Wahrheiten den geoffenbarten Wahrheiten zugesellen, wie bekannt ist; warum sollte er geoffenbarte Wahrheiten nicht auch im gewissen Sinne als natürliche behandeln dürfen?

mit berühren, wie er in die Darstellung der zweiten die erste mit hineingezogen. Gesetzt aber der Verfasser gestände zu: daß die Sich erkennende Substanz von der erkannten (die sie selber ist) nicht zu trennen sey in der Form einer ersten und zweiten Person; wo soll dann doch die zweite Person oder Entwicklungsform herkommen?

Vielleicht entsteht sie daraus: daß die Substanz, die Sich im Selbsterkennen formal objectiv geworden, diese innerliche (formale) Objectivität nach Außen hin wirft, und so zum äußerlichen Gegenstand wird, in dem Sie sich selber nicht mehr bloß formal denkt, sondern sogar real anschaut.

Und dahin sind vielleicht die Worte zu deuten: „die Gottheit war anfangs mit allen ihren Eigenschaften, aber ohne Sich selbst geäußert zu haben." Veräußert wäre allerdings der bessere Ausdruck, da eine Aeußerung schon in der formalen Selbsterkenntniß (in der die Intelligenz als Kraft zur That wird) liegt.

Mit jenem Zugeständniß aber und seiner unmittelbaren Folge geht uns ein eigenes Licht auf über diese Dreipersönlichkeit in der Gottheit. Die erste Persönlichkeit ist keine bessere, als die Persönlichkeit des Menschengeistes, der im Ichgedanken Sich als Seyn (als reales Princip seiner Erscheinung) denkt, Sich weiß — selbstbewußt ist. Und der Unterschied zwischen dem göttlichen Ich (im Vater) und dem menschlichen Ich bestünde bloß darin: daß dieses letztere seine innere formale Objectivität, nicht abermal real und äußerlich sich vergegenständigen, und so sich als Princip duppliciren könnte, was nur der göttlichen Substanz allein möglich seyn soll — aber warum nur dieser? Weil sie selber als Substanz kein **primum Esse (Essentia)** sey, wohl aber die Macht, (auch Kraft genannt),

die **Essentia** zu realisiren (zu hypostasiren) von welcher persönlichen Existenz nur das reale Substrat (**suppositum**) (nach thomistischer Anschauung) die Substanz genannt wird. [So soll auch anderseits die Intelligenz die Kraft seyn, die realisirte Substanz zu bestimmen (das heißt doch wohl: aus der Unbestimmtheit (Allgemeinheit) in die Bestimmtheit zu versetzen)].

Daher heißt es auch: daß der Gedanke (Bild) der sich in Gott gebildet (als seine Intelligenz sich auf sein Wesen gerichtet, um dasselbe zu erkennen) durch die Macht aus der Essenz (Wesen) hervorgezogen worden sey; versteht sich um sodann veräußert zu werden, wodurch zugleich das Wesen zum Substrat (Substanz) wird.

Bei solchen Vorgängen stellt sich uns unabweislich die Frage in den Weg: Woher denn unserm Theologen der Einfall geworden seyn mag: ein Verhältniß zwischen den zwei Personen in der Gottheit anzusetzen, das seine Wurzel theils in der Ichheit des creatürlichen Geistes, theils in ihrer rücksichtslosen Uebertragung dieser auf Gott hat; da er doch anderseits Gott als Substanz vom Geiste als Substanz dadurch unterscheidet: daß jene Substanz kein **Esse primarium**, sondern ein **secundarium Esse** ist, weil ein **realisatum** von der Macht, als erster Kraft der Gottheit; in welcher Divergenz aber durchaus keine Aufforderung zu jener Uebertragung liegen konnte.

Und doch hat er sich zur Uebertragung verstanden, und zwar zu dem Zwecke: um einen freien Blick zu gewinnen in das Mysterium; da dieser nur gewonnen werden könne nach den Gesetzen des Erkennens, die nicht bloß Gesetze für endliche Substanzen sind, sondern selbst für die unendliche Substanz. S. 232 lesen wir ausdrücklich: „Es ist etwas nur Gesetz für

die Creatur, weil es zuerst Gesetz für die göttliche Thätigkeit ist *)."

Eine Behauptung — mit der der pariser Theologe der modernen Philosophie und ihren Vertretern auf der pariser Universität in das Fuchseisen getreten ist, aus welchem ihn keine Macht befreiet, es wäre denn die seines eigenen Gebisses, wenn er sich nämlich dem heroischen Beispiele der Füchse das eingeklemmte Glied **proprio marte** abbeißen sollte. Er glaubt vielleicht an diesen ominösen Fehltritt um so weniger, als er den Kopf noch frei über der eisernen Schlinge trägt, in dem Glauben an die Aseität Gottes, den er hier sogar zum Wissen erhoben in der Demonstration: Wie Gott die Causa Sui seyn könne; indem er zeigt: daß in Gott die Macht, die Causa von der göttlichen Essenz sey (durch welche jene erst den Namen der Substanz (des realen Suppositums) enthält; in der Creatur dagegen die Substanz nur die Causa von Accidenzen (nicht aber von Essenzen) sey. Die Creatur besitzt daher auch in ihrer Substanz nicht die Macht zur Essenz. Hätte sie diese, dann könnte die Creatur auch von Sich sagen: Ich habe mich selber gemacht, wie einst Gott. Nun sie aber diese Macht nicht besitzt; weil sie eben nicht Gott; so findet er auch in dieser Machtlosigkeit (Ohnmacht) vielleicht den einzigen annehmbaren Unterschied zwischen Gott und der Weltcreatur, auf

---

*) Seite 267 lesen wir freilich das Gegentheil: daß Gott nicht nach dem Menschen gemessen werden könne. Es ist aber dort die Rede davon: Ob das Wie jener wunderbaren Hervorbringung, die wir Schöpfung aus Nichts nennen, zu begreifen sey nach Art und Weise solcher Hervorbringungen, wie wir sie im Leben der Natur und des Geistes vorfinden. Doch davon später. Beide Gesetze hat der Verfasser aus der Thomistischen Theologie entlehnt, wie sichs bald zeigen wird.

welchen hin er nun ohneweiters die Sprache der pantheistischen Speculation ohne Schaden mitzusprechen sich einbilden mag. Doch dem sey wie ihm wolle. Handgreiflich ist in diesem Malheure der Conflict zwischen Vergangenheit und Gegenwart in der Wissenschaft, der zu derlei Widersprüchen führen muß, wenn die Resultate beider an einander gerathen, und sich in ihrer Integrität erhalten wollen, ohne irgend eine Vermittlung zu versuchen, weil sie diese schon als ein Fraternisiren mit dem Irrthume und daher auch für lebensgefährlich für die alte Wahrheit ansehen.

Und doch hat schon der Herr seine Jünger davor gewarnt: Einen neuen Lappen auf ein altes Gewand zu setzen. Die Stelle des erstern nehmen im gegebenen Falle offenbar die Denkgesetze ein (von denen nur zwei, und von diesen nur eines directe angeführt wird); an die Stelle des alten Gewandes tritt die Idee der Aseität. Und auch hier stellen sich Fragen ein, die auf eine Antwort warten. Vor allem die: Wie kömmt unser Theologe dazu, eine Construction jener Idee zu versuchen? Wir finden den Grund theils in der alten Behauptung von der Angeborenheit des Gottesgedankens im Geiste, theils in der Signatur desselben: Seyn durch sich.

Denn ist dieser ein angeborner; so ist er ein gegebener (Unmittelbarer) von der Art, daß er keine Vermittlung oder Reconstruction zuläßt, wie etwa ein anderes Gegebene, das als Resultat (weil Schlußmoment eines Prozesses) sich auf die frühern Momente als Prämissen (im metalogischen Sinne) zurückführen läßt. Unter die letztere Art von Gegebenen Unmittelbaren ist aber die Idee des Geistes von Gott, als dem Unendlichen (weil Unbedingten und Unbeschränkten Seyn) von der Philosophie der neuen Zeit gesetzt worden; weil sie vermittelt ist

dadurch: daß der Geist sich denkt als beschränktes und bedingtes Seyn, zufolge seiner Abhängigkeit im Erscheinen und Seyn vom fremden Seyn, indem Er sich (den Unvermögenden, Sich durch Sich in die Erscheinung zu versetzen) unmöglich als Seyn durch Sich denken kann, wohl aber als ein Seyn durch Andres, welches Andre er nun beziehungsweise, als Seyn durch Sich bezeichnet. Abgesehen aber von dieser Beziehung muß jenes Seyn an und für sich als schlechthinniges Seyn (Esse absolutum) bestimmt werden, das als solches keine weitere Deduction zuläßt. Denn diese läßt Es nur zu, wenn der eine Ausdruck (Seyn durch sich) für durchaus gleichbedeutend mit dem andern (Seyn schlechthin) gehalten wird, d. h. wenn bei jenem Ausdrucke auf die Entstehung mittelst Relation vergessen wird; was nicht ausbleibt, wenn der Gottesgedanke in der Signatur (Esse per se) als angeborner geglaubt wird. Auf der andern Seite aber ist es gerade diese Signatur, die zur Reconstruction auffordert, indem sie das Esse als Wirkung eines frühern hinstellt.

Es ist ferner diesem Seyn, als solchem, auch Realität zu vindiciren, weil schon das nicht durch sich Seyende als Reales vom Geiste als Sichwissenden gefunden wird. Es ist daher offenbar falsch, wenn der Verfasser behauptet: „Gott sey eine leere Abstraction, wenn Er ohne Eigenschaften gedacht werde." Das ließe sich wohl sagen: wenn der Gottesgedanke auf demselben Wege gefunden würde, auf dem der formale Begriff (die logische Allgemeinheit) gebildet wird. Denn je höher dieser, desto leerer ist er; wie desto voller, je näher er der Anschauung steht; welcher Inhalt zugleich als eine Realität behandelt wird, wenn man übersieht: daß der Inhalt wie die Form unter die Erscheinung fällt; die wohl ein Seyendes voraussetzt, wenn die Erscheinung vom Geiste, nicht aber vom bloßen Natursubjecte, in Beschlag genommen wird. Der Gedanke: daß Gott ist,

erhält also seine Realität nicht erst von dem Gedanken: Was er ist (z. B. persönliches Seyn als „erkennende Individualität"); umgekehrt kann der Geist, für die Realität der Persönlichkeit Gottes in ihrer Gliederung, nur dann einstehen, wenn der Gedanke von der Existenz (Essentia) Gottes reale Geltung hat. Der alte Gedanke von der Aseität Gottes erleidet also, auf dem Wege besprochenen Vermittlung des Gottesgedankens, überhaupt die Modification: daß jene nicht auf das göttliche Seyn; sondern bloß auf das Daseyn (Persönlichkeit) der Gottheit eine Anwendung verträgt *). Und hiemit stünden wir an der Stelle: wo der neue Lappen — die directe Uebertragung der Erkenntnißgesetze auf Gott ihre Beurtheilung erwartet.

Gegen diese Uebertragung legt schon der Umstand sein Protest ein: daß jene (sogenannten) Gesetze nur das Erkennen des bedingten Geistes (aus welchem er sie vermittelt hat) betreffen. Eine rücksichtslose (absolute) Uebertragung würde nur unter der Voraussetzung Platz greifen: daß der Geist und Gott unter derselben Seynsform zu stehen kämen, welche sodann kein anderes Verhältniß zwischen beiden anzusetzen erlauben würde, als das der Erscheinung zum Seyn.

Nur wenn der einzelne Geist nichts weiter als ein Moment in der Selbstoffenbarung Gottes des Urgeistes ist, sind auch die

---

*) St. Thomas sagt: **Deus volendo suum esse (quod est sua bonitas) vult omnia alia in quantum habent ejus Similitudinem.** Das **Esse suum (Essentia)** ist hier ohneweiters gleichbedeutend mit dem Daseyn (**Existentia**) und der **Deus volens** (verursachend seine Essenz) gleichbedeutend mit dem Seyn, (dem **Principe** oder Substanz des Daseyns). Er sagt auch: **De ratione entis facti est, quod esse suum ex alia causa dependet, quod est contra rationem ejus, quod dicitur Deus.** Die **causa Sui** im buchstäblichen Sinne ist hier nicht zu verkennen.

Gesetze in seinem Erkennen schlechthin zu übertragen auf den Sicherkennenden selbstbewußten Gott; ja dieser müßte sogar vorgestellt werden, als käme er zu jenen Gesetzen erst in den Menschengeistern; wenn nämlich seine Selbstoffenbarung als bloße Besonderung des Absoluten als Realallgemeinen zuvor bestimmt worden wäre.

Die Unendlichkeit also (als Unbedingtheit und Unbeschränktheit in Einheit gefaßt) ist es, welche die Gesetze des Erkennens in ihrer Uebertragung modificirt. Wie aber?

Die Antwort darauf erfordert zuvor eine Auskunft darüber: Was unter einem (sogenannten) Gesetze des Erkennens zu verstehen sey? Ist Es ein Allgemeines der Erscheinung in der Zeitform durch Abstraction gewonnen, das von dem formalen Begriffe sich nur dadurch unterscheidet, daß dieser von Erscheinungen in der Raumform als Gemeinsames abstrahirt worden?

Das Erkennen des Geistes aber als solchen ist keine Begriffbildende Thätigkeit, ist auch kein Subsumiren des Gegebenen unter bereits vorhandene Begriffe. Der Prozeß, in dem der Geist sich als Seyn aus seinen Erscheinungen und im Gegensatze zu diesen ergreift, verläuft gerade in entgegengesetzter Richtung. Und die einzelnen Momente oder Akte, in welchen der Prozeß verläuft, als solche erfaßt, (d. h. abgesehen von dem jedesmaligen Materiale, das nebstbei erkannt wird) sind zugleich die Gesetze desselben, die daher auch in allem Erkennen als theoretischer Function des Geistes vorkommen müssen, und daher auch (aber nur in diesem uneigentlichen Sinne) als sogenannt allgemeine Momente angesetzt werden können, da sie eigentlich keineswegs von allem und jedem Erkennen abstrahirt worden sind.

Diese Momente aber (wie bekannt) sind **1**. das Moment der

Differenzirung des Princips (Substanz) in den zweigliedrigen Gegensatz der Reception und Reaction.

2. Das Moment der Beziehung dieser Gegensätzlichkeit auf das Princip und des Princips auf jene als ihm immanente Eigenschaften, wodurch zugleich der Gegensatz zwischen dem Principe und dem Gegensatze eintritt, in welchem das Princip sich zum Subjecte und den Gegensatz zum Objecte des Subjects steigert. Daher können auch beide Momente zusammen als der Totalprozeß der Subjectobjectivirung des Princips bezeichnet werden.

Da nun Gott als absolutes Realprincip nicht vom fremden Seyn außer ihm differenzirt wird, sondern Sich selber durch und aus sich offenbar wird; so kann in dieser Selbstoffenbarung das Moment des Gegensatzes kein in sich getheiltes (dualistisches) seyn; sondern das Princip als solches setzt sich entgegen, oder dupplicirt sich auf diese Weise, und wird zugleich durch die Beziehung des andern Princips auf Sich, und umgekehrt des ersten auf sein Anderes, zum Subjecte und Objecte. Aber auch das andere Princip hat an dem ersten sein Object und wird dadurch auch zum Subjecte; so daß jedes der beiden Principe durch die wechselseitige Beziehung (auch Zurücknahme genannt) sich als Subject und Object, jedoch in verschiedener Beziehung findet. Auf diese Weise ist der Gegensatz ein vollkommener d. h. ein Gleichsatz.

Allein mit dieser Vollkommenheit ist der Prozeß noch nicht geschlossen. Wir scheinen hier fast dieselbe Sprache mit dem pariser Theologen zu führen, der da ebenfalls sagt: „Mit der Erkenntniß sey das Leben Gottes nicht abgeschlossen.“ Wir aber sagen: daß selbst die Erkenntniß Gottes noch nicht zum Schlusse gelangt sey, bei all' der gegenseitigen Liebe des Vaters zum

Sohne und des Sohnes zum Vater, in welcher der Vater aus dem Sohne und dieser aus dem Vater sich zurücknimmt. Denn das im Gegensatze involvirte Moment des Gleichsatzes (der Identität beider Glieder) fordert noch seinen objectiven Ausdruck außer und neben dem Momente des Gegensatzes. Und diese Objectivirung kann nur vollzogen werden durch ein Product des subjectiven und objectiven Factors, das von beiden nicht bloß ausgeht (wie z. B. in der geschlechtlichen Zeugung auf dem Naturboden) sondern in welchem Producte sich beide als gleiche Coefficienten wieder finden, folglich beide als Realprincipe in Einem Realprincipe. Es ist, um mathematisch zu reden, dieses Product die absolute Einheit in der dritten, wie der Sohn sie ist in der zweiten Potenz, und doch nur Einheit wie dieser.

Und dieses dritte Realprincip wird der Geist genannt, im Unterschiede vom Sohne, der durch Zeugung des Princips eingetreten; weßhalb Es auch als Product der Ueberzeugung des Vaters und des Sohnes genannt werden kann, der Ueberzeugung nämlich von dem Momente des Gleichsatzes im Gegensatze der Subjectivität und Objectivität.

Wenn nun unser speculative Theologe, um auf Ihn wieder einzulenken, über die dritte Erscheinungsart sagt: „das göttliche Wesen muß in einer dritten Gestalt zu sich zurückkehren aus der zweiten, in der Es sich selbst als Object entgegensetzte; so können wir diese Aussage ebenfalls unter die neuen Lappen zählen für ein Plätzchen auf dem alten Gewande, welches seit Augustin als die unendliche Liebe ausgezeichnet wurde. Es ist aber keineswegs das Zurücknehmen des Princips aus seinem Gegensatze (wodurch jenes zum Subject und dieser zum Object wird), auch nicht das Zurücknehmen des Gegensatzes aus dem Principe (als Thesis) (wodurch jener zum Subjecte des objectivirten Princips

wird), — es ist überhaupt nicht das ethische Moment (die Liebe) welches die dritte Gestalt nothwendig macht, denn dieses Moment tritt schon in der reinen ursprünglichen Gegensätzlichkeit ein *). Man kann auf diesen Einfall abermal nur kommen; wenn man sich mit den im Selbsterkenntnisse des Geistes

---

*) Selbst St. Thomas sagt: daß Vater und Sohn sich nicht wesentlich durch den heil. Geist erst lieben, sondern schon durch sich selber. Diese ihre Liebe aber, als Person constituirend, sey nichts anders, als die Liebe hauchen; so wie das Sprechen, ein Wort hervorbringen sey. Qu. 37, 2, in der Summa. Hierüber macht G. A. Meier in seiner Lehre von der Trinität in historischer Entwicklung folgende treffende Bemerkung. S. 280.

„In dieser Darstellung scheint sich zugleich die Trinität in sich abzuschlüssen u. s. w.

Aber hier brechen auch sogleich wieder die Reste des noch nicht überwundenen Platonismus hervor; der Inhalt des göttlichen Denkens scheint wesentlich nur die Idealwelt zu seyn, Gott, seinem Begriffe nach, nur der Weltschöpfer. Nur insofern ist der Sohn als **verbum patris**, auch das **verbum creaturae**; dann aber ist dieser wesentlich nur der innerweltliche Gott; mit ihm aber wird es auch der Vater, dessen Selbstobjectivirung er ist. Hier ist also noch eine Lücke, und daher kömmt es auch dann: daß der Sohn bisweilen zum Denken selbst oder zum Inhalt desselben wird, (wenn er auch gewöhnlich als intelligibles Wort erscheint). Hiemit aber würde man höchstens zu Attributen kommen, keineswegs aber zu einer wirklichen Trinitätslehre. Doch ist dies beim Sohne mehr nur eine Lücke; so tritt um so schärfer beim heil. Geiste, diese als wirklicher innerer Widerspruch hervor. Thomas tadelt mit Recht, die Auffassung des Sohnes, als bloßer Weisheit; aber ist diese nur ein wesentliches Attribut; so ist es auch die Liebe. Denn nach Analogie des Sohnes hätte der Geist, nicht als Liebe; sondern als das Geliebte bestimmt werden müssen. Diese Nothwendigkeit tritt sehr scharf in der Beweisführung des Th. selbst hervor. Er sagt: Wir finden in Uns noch ein Andres Ausgehen, das der Liebe, wonach das Geliebte im Liebenden ist; wie

aufgegriffenen Actionen (Prozessionen nach altem Styl) zur Himmelfahrt in das Leben Gottes entschlüßt. Der Geist nimmt sich freilich aus seinem gespaltenen Gegensatze zurück, wodurch dieser zum Objecte, der Geist als Princip zum Subjecte wird; auch ist mit diesem Zurücknehmen der Prozeß im Leben des Geistes geschlossen, denn Er besitzt sich von nun als Realprincip seiner eigenen Erscheinungswelt, d. h. Er denkt sich als Seyendes — Er ist Seiner selbstbewußt.

Allein der Gegensatz im Geistesleben kann sich nicht aus dem Principe zurücknehmen, eben weil er kein zweites Princip ist, wie dies der Fall im Leben Gottes ist. Daher muß auch hier der Schlußmoment ein anderer, als dort seyn. Thesis und Antithesis (Vater und Sohn) haben sich nicht bloß gegenseitig

---

bei dem Ausgehen des Wortes, das Gesprochene (oder Gedachte) im Denkenden ist; daher erscheint außer dem Ausgehen des Wortes, noch das der Liebe (Qu. 27. 3). Man sollte erwarten: es würde heißen, das Geliebte. Aber hier ist der Unterschied: daß beim Sprechen, allerdings der Inhalt ausgeht; soll aber bei der Liebe das Ausgehen beibehalten werden; so kann höchstens die Liebe selbst als die Prozession angesehen werden, nicht aber das Geliebte, welches schon anderwärts existiren muß. — In Wahrheit aber ist hier gar kein Ausgehen; denn dieses setzt eine Unterscheidung, die in der Liebe nicht ist. Sie ist vielmehr das Ergreifen des im Denken schon gegenwärtigen Objects; die Unterscheidung fällt also ins Denken, und nicht ins Lieben. Eben so wird dies anerkannt, wo gesagt wird: Bei der Zeugung sey die Aehnlichkeit nothwendige Folge, bei der Liebe aber sey sie das Princip. Das Geliebte muß also schon existiren, und das Lieben (das die dritte Person constituiren soll) hört auf eine **processio** zu seyn, und wird zu einer bloßen Affection des Liebenden. Dies ist der bedeutendeste Mangel in der Darstellung des Thomas, aber er begründet sich tiefer im Gottesbegriffe der noch immer den Platonismus nicht ganz überwunden hat."

auseinander; sondern auch überdies aus einem Dritten (als ihrem gleichgemeinschaftlichen Producte) als ihrer Syntheſe zurückzunehmen; so wie umgekehrt dieſe als dritter Factor ſich aus den zwei frühern Factoren (als ihren ſich ganz gleichen Coefficienten) zurücknimmt.

Jeder Erkenntniß- oder Bewußtſeynsprozeß iſt demnach ein Subjectobjectivirungsprozeß eines und desſelben Realprincips (ſey dieſes nun ein abſolutes oder creatürliches) in welchem ſich zwei Momente der Bethätigung mit drei Elementen vorfinden. Das Moment der Veräußerung und der Verinnerung, in denen das Princip als Urelement ſich zum ſubjectiven Elemente, durch das objective Element erhebt.

Im Erkenntnißprozeſſe aber des abſoluten Princips ſind dieſe Elemente alle durchaus Principe (Subſtanzen), die Momente aber die der Zeugung des vollkommnen Gegenſatzes und der Ueberzeugung von dem Gleichſatze in dieſem als vollkommenen Gegenſatze (in der Identität ſeiner zwei Glieder). Auch im Leben der Natur findet ſich die Sphäre der Veräußerung und der Verinnerung vor. Da aber das Prinrip von beiden Momenten, in dieſe Gliederung nicht bloß eingegangen; ſondern in ihr ſogar als numeriſche Realeinheit untergegangen, dafür aber überall real gegenwärtig iſt; ſo kann das Schlußmoment nur in der Beziehung der in der ſubjectiven Sphäre gewonnenen formalen Allgemeinheit (des Begriffs) auf ſeinen Inhalt in der objectiven Sphäre und umgekehrt, des Inhaltes auf ſeine Form im Begriffe beſtehen; welche Beziehung aber nur vom ſubjectiven Individuum, als dem Träger des Begriffes (nicht aber von einem Individuum in der objectiven Sphäre) vollzogen werden kann.

Alle Lebensprozeſſe, als Erkenntnißprozeſſe eines ſubſtan-

tiellen Princips, haben demnach gewisse Seiten miteinander gemein, die sich daher auch als Typus alles Lebens aufstellen, und insofern auf jene Regionen sich auch wieder anwenden lassen, als sie von ihnen abgezogen worden; aber als ausgeleerte Allgemeinheit für keine bestimmte Region eine Erkenntniß gewähren, so lange jene Leerheit nicht mit der Bestimmtheit der jedesmaligen Sphäre ausgefüllt wird.

Von einem sogenannten directen Uebertragen jenes gesetzlichen, weil allgemeinen Typus kann also gar keine Rede seyn, wiewohl dieser in anderweitiger Beziehung in der Metaphysik von großer Bedeutung seyn kann. So gesteht auch der Verfasser: „Das Gesetz Gottes ist auch das Gesetz der Welt. Das Siegel der Dreiheit ist allen Wesen der Geister- und der Körperwelt aufgedrückt." Aber hinzu zu setzen hat er vergessen: daß bevor die Reihe an die einzelnen Wesen jener Reiche kömmt, um gesiegelt zu werden; zuvor die Reiche selber, als Regionen des Weltganzen der Sigillirung unterworfen werden müssen vom großen Siegelbewahrer, von dem Alles gemacht ist, was gemacht, und ohne den nichts gemacht ist von allem, was gemacht ist. Doch dies ist ein Thema, was der Verfasser selbst erst in seiner speculativen Rechtfertigung der Weltschöpfung abzuhandeln verspricht.

Wir aber haben versprochen: die Betrachtungen und Folgerungen des Verfassers, wozu die Reconstruction des Dogma von der göttlichen Trinität ihn geführt, noch in Erwägung zu ziehen; so weit sie von Bedeutung sind.

Die Betrachtungen haben zu ihrem Gegenstande die göttliche Persönlichkeit. Die erste sagt aus: „daß das Wort Person nicht ganz passe auf die göttliche That. Aber das Unvollkommne sey darum noch nicht das Unwahre."

Die zweite nennt die drei Personen Besonderheiten des göttlichen Wesens. Die göttliche Dreizahl bilde zugleich die wahrste vollkommenste Einheit.

Der Verfasser beruft sich für die erste Aussage auf eine Stelle St. Augustins über diesen Gegenstand: „Es sey das Wort Person nur gebraucht, um nicht ganz zu schweigen, wovon man doch reden müsse."

Er hätte sich aber noch leichter auf den größten Dogmatiker seit St. Thomas von Aquin berufen können, dessen Aussage wir im 12. Briefe angeführt haben.

Der Verfasser kömmt aber zu dieser Rolle des Nachbetens bloß, weil er einerseits momentan auf die Uebertragung der Erkenntnißgesetze auf Gott vergessen hat; und weil Er anderseits nie untersucht zu habon scheint: Wie St. Augustin zu jener Aussage habe kommen können, d. h. wahrlich nicht aus Eingebung des Geistes Gottes, wohl aber des Geistes des Neuplatonismus.

Freilich — wenn Person nichts besseres wäre als „ein erkennendes Individuum;" so würde sich jenes Wort so wenig auf das Leben Gottes übertragen lassen, als man die einzelnen Entwicklungsmomente — Besonderheiten des göttlichen Wesens nennen darf; ein Ausdruck, der nur von den Entwicklungen jenes Princips gebraucht wird, das die Urbestimmung hat: in der formalen Allgemeinheit (Begriffe) zu sich zu kommen — seine Verinnerung zu feiern. Denn nur Besonderungen und Vereinzelungen, als Momente der Veräußerung, lassen ~~eine~~ Verinnerung in der Schematisirung, als der Reduction des Vielen und Mannigfaltigen auf den einfachsten Ausdruck zu.

In der Behauptung: daß das Wort Person in seiner

Uebertragung ein unpassender Ausdruck sey, liegt überdies auch die andere: daß das Wort Person im eigentlichen Sinne nur vom Leben des Geistes gelte. Der Grund aber für diesen eigentlichen Sinn könnte dann doch nur in dem (im Vergleich mit dem Naturprincipe vollkommenen) Prozesse der Subject-objectivirung liegen, der im Geiste allerdings das Resultat absetzt: daß der Geist nicht bloß sein Erscheinen, sondern durch dieses auch sein Seyn und darin sein Selbstbewußtseyn im eigentlichen Sinne vollzieht.

Allein — was hindert uns: die Vergleichung weiter fortzusetzen und denselben Prozeß im Geiste mit dem in Gott in Parallele zu setzen? In diesem sind die Erscheinungen Seiner als absoluten Substanz abermal zunächst Substanzen, die sodann durch die gegenseitige Beziehung oder Zurücknahme Sich wissende oder erkennende Subjecte, d. h. Personen werden. Ist nun der Prozeß hier, in Vergleich mit den andern, ein vollkommener; was hindert uns: die Persönlichkeit, im vorzugsweisen, d. h. im eigentlichen Sinne, von Gott auszusagen?

Der Streit also über das Passende oder Unpassende dieses Ausdrucks findet seine Berichtigung nur darin: Ob man den Ausdruck Person entweder ausschlüßlich nur zur Charakterisirung eines bestimmten Erkenntnißprozesses sammt dessen Resultate, abgesehen von allem Vergleiche; oder Ob man ihn unter Berücksichtigung desselben, gebraucht hat. Im ersten Falle ist er eben so unpassend, weil die Persönlichkeit Gottes keineswegs die des Geistes ist; wie im zweiten passend, weil dadurch eine höhere Persönlichkeit bezeichnet wird. Hier könnte er sogar gebraucht werden zur Bezeichnung des vergleichungsweise niedern Erkenntnißprozesses der Natur. Man könnte sagen: die Persönlichkeit der Natur besteht

in der Individualisirung zu Subjecten (als Trägern ihres Bewußtseyns im formalen Begriffe) die im Menschen als Naturindividuum ihren Abschluß findet; so wie die Persönlichkeit Gottes in der triplicirten Setzung Seiner als Substanz besteht. Personbildung ließe sich auf diese Weise, im Allgemeinen als die Urbestimmung jedes Realprincips auffassen. Das beste jedoch wäre, wenn die Sprache zur Bezeichnung des göttlichen Lebensprozesses ein bestimmtes Wort besäße, wie ihr solches für die Prozesse im Natur- und Geistesleben zu Gebote steht, nämlich: Person als Träger der Idee, Individuum (das sinnbegabte) als Träger des Begriffs.

Es verhält sich übrigens mit dem Ausdrucke Person, wie mit dem Worte Freiheit und Nothwendigkeit in gleicher Uebertragung, wovon jenes ursprünglich zur Bezeichnung der Qualität des geistigen, dieses zu der des Naturprincips gebraucht wird. Da nun aber Gott als Substanz wesentlich (qualitativ nicht bloß quantitativ) vom Geiste und der Natur als Lebensprincipen verschieden gedacht werden muß; wie läßt sich unter dieser Voraussetzung die Wesens-Qualität Gottes als unbeschränkte (unendliche) Freiheit, oder als absolute Nothwendigkeit **(Ens absolute necessarium)** oder gar als beides zugleich bestimmen; ohne sich hiemit zugleich der Gefahr auszusetzen: die qualitative Wesensverschiedenheit in einem Athem zu einer bloß quantitativen herabzusetzen, wenn nämlich der Zusatz ausbleibt: daß jener Ausdruck nur ein vergleichweiser und daher uneigentlicher sey. Wie läßt sich überhaupt jenes Princip ein freies nennen, dessen Thätigkeit Allmacht ist, da doch jenem Principe nur, das Prädikat der Freiheit ursprünglich vindicirt wird, das seine Freithätigkeit in der Wahlfreiheit (Willkühr) zwischen Treue und Untreue gegen sein Wissen als Gewissen beurkundet?

Oder wie läßt sich dasselbe Princip ein nothwendiges nennen, wie die Natur, deren Bewußtseyn die Bewußtlosigkeit zur Voraussetzung hat, aus der Es sich mühsam ans Licht des Gedankens emporarbeitet; wo im Gegentheile jenes Princip als Seyn schlechthin, durch seine Selbstbestimmung zur Selbstoffenbarung, jede Voraussetzung ihres Seyns als eines Unbestimmten, ursprünglich negirt und aufhebt, und so dieselbe zur bloß formalen Voraussetzung (zur Leerheit) herabsetzt. Was ferner die obige Behauptung betrifft: daß die Dreizahl die wahrste vollkommenste Einheit sey; so ist diese Bezeichnung nur insofern wahr, als die numerische Einheit jeder Substanz in ihrer Ursprünglichkeit, zu ihrer Wahrheit nur durch die vollendete Entfaltung Ihrer selbst als Lebensprincips gelangt. So nennt z. B. die panth. Zeitphilosophie, den Geist des Menschen die Wahrheit der Natur, und die Wahrheit beider, Gott, als übergreifendes Subject; weil sie den Geist nur als die Subjectivität der Natur behandelt.

Der dritten Betrachtung Inhalt ist: „daß die Beziehungen unter den drei Personen keine Unterordnung (Inferiorität) enthalten, weil die substantiale Identität vollkommne Gleichheit begründe." Wir behaupten dasselbe — aber nicht aus demselben Grunde: denn wenn die Wesens-Identität eine vollkommne Gleichheit bewirkte; so müßte diese Vollkommenheit darin sich offenbaren: daß der Geist und der Sohn eben so wie der Vater als Princip — zeugend sich offenbarten. Vom Geiste aber wird gar keine Zeugung, vom Sohne aber nur eine Miterzeugung, eine Conspiration mit dem Vater in der Production des Geistes ausgesagt. Jene Worte erinnern übrigens an die des alten Symbols: **Majus** und **Minus** — **Prius** und **Posterius, non datur in Trinitate.** Ausdrücke, die an die alte Behauptung erinnern: der zufolge im göttlichen Wesen alle Zeit negirt werden sollte, weil die Zeit erst mit der

Welt eingetreten, mit dieser zugleich erschaffen worden sey. Jener Behauptung steht jetzt eine andere gegenüber, der zufolge Zeit und Raum, Formen jeder Lebensentwicklung sind. Auch mit dieser Behauptung steht das Symbol nicht im Widerspruche; so lang dasselbe mit den Ausgängen der Personen nicht nach Willkühr verfährt, oder sich ganz gleichgültig dagegen verhält; wie dies der Fall wäre, wenn etwa der Ausgang des Geistes als die Voraussetzung von dem Ausgange des Sohnes, widersinnig angesetzt würde *).

Uebrigens versteht es sich wohl von selbst: daß, wie vom göttlichen Leben nicht die Freiheit und Nothwendigkeit des creatürlichen Lebens; so auch die creatürliche Zeiträumlichkeit, (das Nach- und Nebeneinander seiner Entwicklungsmomente) von jenem nicht auf gleiche Weise ausgesagt werden dürfe. Ferner: daß von den einzelnen Momenten, als göttlichen Personen, jedes auf gleiche Weise die Totalität des göttlichen Lebens bedinge, und daher auch keines von ihnen im Vorzuge, etwa wegen dem früheren Eintritte, gegen die übrigen stehen könne.

Die vierte Betrachtung fordert: „daß die Beziehungen nicht als Schranken aufgefaßt werden, welche eine Unvollkommenheit ins göttliche Wesen brächten. Dieses aber sey in jeder Person die ganze Unendlichkeit." Allerdigs! wenn diese als Wesen aufgefaßt wird; nicht aber wenn sie zugleich als Form des Wesens gedacht wird, die eben in der Dreipersönlichkeit liegt. Dann ist keineswegs jede Person alle Drei zumal, sondern jede hat an der andern ihre Schranke ohne Un-

*) Es ist nichts seltenes, selbst von speculativen Theologen zu vernehmen: „daß der Vater durch den Geist seinen eingebornen Sohn gezeugt habe."

vollkommenheit. Jene als Unvollkommenheit ist allerdings unvereinbar mit einem Wesen, das in der Unbedingtheit und Unbeschränktheit seine Unendlichkeit besitzt. Es gibt aber auch Beschränkungen, die zugleich Vollkommenheiten sind. Oder wer wird läugnen, daß es zur Vollkommenheit gehört: daß Vater und Sohn die nothwendige Voraussetzung für den Geist sind, d. h. daß dieser an dem Sohne seine Schranke hat für sein früheres Ausgehen von beiden; und dies um so mehr, da ein einseitiges Ausgehen vom Vater ihn als Geist schlechthin negiren müßte.

Es läßt sich überhaupt von keiner Schranke als Unvollkommenheit in jenem Wesen reden, das für die Differenzirung seines Seyns auf Nichts, als auf sich selber angewiesen ist; worin auch zugleich der Grund liegt: daß dieses Seyn als Ursprüngliches nie als ein Unbestimmtes zugleich gedacht werden kann; sondern als ein Seyn, das seine Unbestimmtheit immerdar aufgehoben und darum diese nur als leere Voraussetzung in sich tragen kann.

Wir stehen nun bei den Folgerungen, wovon die erste „das Dogma der Trinität als nothwendige Ergänzung der Idee Gottes" erklärt aus dem Grunde: „weil ohne Eigenschaften jene Idee nichts als leere Abstraction wäre."

Dies Verhältniß der Eigenschaften zur Idee ist schon früher bemängelt worden, und kann daher auch nicht als Grund von jener Ergänzung angeführt werden.

Da der Verfasser in der zweiten Folgerung jene Ergänzung zugleich das Gesetz der innern Entwicklung der Gottheit (des göttlichen Lebens) nennt; so wäre hier für die Erörterung ihre Stelle gefunden: Ob die Gottesidee (das Gottesbewußtseyn im menschlichen Geiste) etwa durch die philosophische

Betrachtung des Geistes sich zu jener Ergänzung aufschlösse, oder ob dieses Bestreben des Geistes eitel nnd fruchtlos sey.

Im letzteren Falle hätte zugleich unterschieden werden müssen zwischen absoluter und relativer Fruchtlosigkeit, wovon jene in einer aprioriſchen Unfähigkeit des Geistes über jene Idee herauszugreifen; diese aber nur in aposteriorischer Zuständlichkeit (wie solche z. B. durch sittlichen Verfall des Geschlechts herbeigeführt worden) bestehen müßte. Dort wie hier würde die Offenbarung (gewöhnlich die unmittelbare oder historische genannt) in ihrer Nothwendigkeit zur Sprache gekommen seyn, und zwar im aprioriſchen Falle in ihrer absoluten, im aposteriorischen Verfalle nur in relativer Nothwendigkeit. Bei der bekannten Ueberschätzung der Erkenntnißgesetze von Seite des Verfassers würde seine Erörterung weder für die absolute Unfähigkeit des Geistes noch für die absolute Nothwendigkeit der historischen Offenbarung (diese, versteht sich, bloß von ihrer theoretischen Seite als Lehrinstitut aufgefaßt) ausgefallen seyn; wenn er sonst ein Freund der Consequenz seyn sollte, die allerdings eine seltene Eigenschaft ist in einer Zeit, die sich, ohne Bild zu reden, zwischen zwei Stühlen als Lehrkanzeln placirt hat, insofern die speculative Theologie alten Styls sich noch nicht mit der Speculation der Neuzeit (der antichristlichen wie der christlichen) **bona fide et charitate non ficta**, wie der Apostel will, auseinander gesetzt hat; eine Arbeit, die man eine Verdauung auf dem ersten Wege nennen kann, da ohne dieser die eigentliche Verdauung zur Lebenserhaltung und Förderung schlecht bestellt wäre. Der Verfasser gesteht selber in der dritten Folgerung (welche durch die Trinität die absolute Unabhängigkeit Gottes von der Welt gesichert erklärt), daß es von Nun an unmöglich sey: „Gott zu vermischen mit der Welt, wie die Philosophie stets gethan habe."

Hiemit erklärt Er zugleich (vorausgesetzt: daß er die Theologie nicht schlechterdings von jenem Mißgriffe freispricht): daß Jene es nur der Philosophie zu danken habe, wenn sie sich jene Confundirung irgendwo habe zu Schulden kommen lassen.

Hätte der Verfasser uns lieber gezeigt: warum die Philosophie das gethan, was sie immer gethan haben soll. Er hätte dann schon den ersten Schritt gethan zu der Angabe: Was sie in Zukunft thun muß, wenn sie das bisherige nicht mehr thun soll.

Statt dessen aber — was thut er?

S. 76, liest man: „das Geheimniß (Mysterium) ist ohne Zweifel unbegreiflich, und muß es seyn — so lang Es die Vernunft übersteigt *). Aber darum ist die Vernunft nicht zur Unthätigkeit in Bezug auf jenes zu verurtheilen. Sie kann die Geheimnisse bis auf gewisse Grenzen begreifen. (Diese Grenzen hat er aber nicht angegeben).

Dafür fährt er fort, die Stufen dieser Vernunftthätigkeit (die er sogar die göttliche Philosophie nennt) anzugeben: die erste ist nun: daß man sieht, es gibt keinen wirklichen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft (Glauben und Wissen) „das Mysterium streitet mit nichten gegen die Vernunft." Allein diese Auffassung nennt Er die rein negative,

---

*) Necesse est, sagt St. Thomas: ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quae tamen in rebus divinis deficiens est. Er sagt aber auch: Quidquid principiis hujusmodi (naturaliter nobis notorum) contrarium est, divinae sapientiae est contrarium, non ergo a Deo esse potest (cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae). Summa I. 7.

und fordert nun zu dieser noch die positive. Aber worin besteht sie? „Man muß sich erheben über jene, was aber nicht dadurch bewirkt wird: daß man das Mysterium durch Analogie bloß zu begreifen strebt. Dieses oft nützliche Verfahren führt nie zur Wissenschaft.“ Sehr wahr, aber was führt denn zu dieser? Man höre!

a) „Man muß das Dogma in seiner ganzen Ausdehnung studieren.

b) Man muß dasselbe (nicht bloß an sich), sondern auch in seinem Bezuge auf die menschliche Natur in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft und Geschichte studieren.“

Die Gründe für beide Punkte lauten:

„Das Geheimniß besitzt ein Licht, das ganz von allen Begriffen verschieden ist, die aus der Erfahrung, dem Bewußtseyn und Vernunft stammen. Es besteht in Begriffen, die sich darstellen unter der Form des Gesetzes und des Schicklichen (Harmonischen) als Siegel göttlicher Dinge. Dasselbe Licht wirft sodann auch seine Strahlen auf das Gebiet der Wissenschaften, und eröffnet hier dem Weisen Gesichtspunkte, wozu weder Erfahrung noch Denken führen kann. Es gibt uns das wahre Gesetz der Entwicklung und des Fortschrittes der Menschheit, kurz die Grundsätze zur Philosophie der Geschichte“ *).

*) Auch St. Thomas behauptete ein Ueberschüssiges im Seyn Gottes, welches auf natürlichem oder vernünftigem Wege nicht auszumitteln sey; aber diese Behauptung fußte auch auf der aristotelischen Voraussetzung: daß die Ursache vollkommener als die Wirkung sey. **Dico ergo, quod**

So unser Theologe.

Sollte man glauben: daß diese Geständnisse (die alles Licht für die Erkenntniß des Inhaltes geoffenbarter Wahrheiten, von diesen als Geheimnissen ausgehen lassen) aus demselben Munde kommen könne, der kurz zuvor die unbedingte Uebertragung unserer Erkenntnißgesetze auf das göttliche Leben, gepredigt hat?

Der Prediger könnte uns freilich entgegnen: „Wenn ich jene Gesetze als identisch mit den Erkenntnißgesetzen des absoluten Geistes voraussetze; wo habe ich mir dann widersprochen? Zweimal nicht bloß einmal ist unsre Antwort: denn Sie durften dann nicht mehr sagen: daß der Lichtstrahl, der vom Geheimnisse ausgeht, alles andere Licht, woher es immer ausstrahlen möge, unsichtbar mache; und doch abermal nur in Begriffen (die zu ihrem Inhalte wieder nichts als Gesetze und Harmonie haben) in das Auge des Geistes einfalle.

Sie müssen sich ferner sagen lassen: daß ihre zweite Uebertragung von Oben nach Unten so irrig ist, wie die früheren von Unten nach Oben.

Wenn Sie aber für eine Coexistenz der Lichter aus der primären Offenbarung in der Schöpfung und der aus der secundären (historischen) Offenbarung in der Erlösung einstehen; so wäre es vor allem ihre Aufgabe gewesen:

---

haec propositio (deus est) per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus est enim suum Esse. Sed quia non scimus de Deo: Quid est; non est nobis per se notum, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. Summa I. qu. 2.

das Verhältniß zwischen beiden Lichtherden zu bestimmen; wenn sie nicht wünschen: daß der alte Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman in der Wissenschaft erneuert werde, von welchen beiden nur dem erstern der unbedingte Sieg, dem andern aber die Vernichtung bestimmt ist.

Doch davon muß unser Theologe weit entfernt seyn, so lange er dazu auffordert: Sich über das negative Kriterium zu erheben ins positive, das doch nur in der Uebereinstimmung des geoffenbarten Inhalts mit der Vernunft bestehen kann; so lang das negative als Widerspruchslosigkeit charakterisirt wird.

Er hat mit jener Aufforderung zugleich zugestanden: daß das Nichtwidersprechende, ein (der Vernunft) Entsprechendes seyn müsse. Wodurch kann aber dieses Entsprechen sich bewähren, wenn nicht dadurch: daß die primäre und secundäre Offenbarung für einander Zeugniß ablegen; wozu freilich erforderlich ist: daß der Geist des Menschen den Inhalt beider in seine Gewalt gebracht habe. Je selbstständiger nun diese Operation vom Geiste vollzogen wird, desto mehr Vertrauen wird sie erwecken für alle, die zur Befestigung ihres Glaubens an das Gegebene in der historischen Offenbarung (womit sich die Gottesgelahrtheit befaßt) zur Weltweisheit in die Schule gehen.

Zu jener Selbstständigkeit aber gehört allerdings: daß das Dogma als solches sowohl, wie auch in Bezug auf die Menschen-Natur studirt werde.

Wenn aber das letztere von Nutzen seyn oder zu Resultaten führen soll; so muß auch die Menschennatur als solche, eben so penetrirt worden seyn, wie das Dogma, bestehe dieses nun in der schlichten Aussage über eine Thatsache, oder in der Auslegung derselben (die abermal eine primitive oder secundäre

seyn kann, nach der mündlichen Verheißung des Herrn: „Ich hätte Euch noch viel zu sagen; aber ihr könnt es nicht ertragen, wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird Euch in alle Wahrheit führen). — Wer nun beides vollzogen hat, der wird auch gefunden haben: daß der Lichteinfluß zwischen Theologie und Philosophie von jeher ein wechselseitiger gewesen sey; nicht minder: daß wenn der Einfluß der Speculation auf das Dogma ein nachtheiliger gewesen, die Ursache hievon darin liegt: weil die Theologen den Schlüssel zum Verständnisse des Christenthums (in Lehre und Leben seines Stifters) da gesucht, wo er nicht zu finden war, d. h. in der alten Philosophie, die offenbar unter der Alleinherrschaft des Begriffs gestanden, weil sie Philosophie der Natur, nicht aber des Geistes und seiner Geschichte gewesen *).

---

*) J. A. Meier (S. 281) bemerkt zu der Darstellung der Trinität (nach St. Thomas) und zwar über die **processio spiritus sancti** folgendes: „Das göttliche Lieben, das die dritte Person constituiren soll, hört auf, eine **processio** zu seyn, und wird zu einer bloßen Affection des Liebenden." Und setzt nun hinzu: „Dies ist der bedeutende Mangel in der Darstellung Thomas; aber er begründet sich tiefer in dem Gottesbegriffe, der noch immer nicht ganz den Platonismus überwunden hatte. Gott ist das absolute Seyn; aber insofern dieses auch absolutes Denken ist, bleibt der Inhalt desselben, doch nur die Idealwelt, und der Gottesbegriff wird gar nicht von der einseitigen Beziehung zur Welt frey. So oft auch die Consequenz der eigenen Argumentation dazu hindrängt; kömmt Er doch nie zur Auffassung Gottes als absoluter Persönlichkeit. Immer sinkt er wieder dazu herab: daß Gott absolutes Seyn und zugleich Denken sey. Und nur die Genialität eines Thomas hält diese zwei auseinanderfallenden Elemente so zusammen, daß sie sich nicht von einander ablösen, daß vielmehr das Seyn ganz vom Denken durchleuchtet ist. Dennoch steht auch hier Thomas auf dem Höhepunkte der Scholastik." Und mit ihm Alle, die nichts bessers wissen, als Ihm nachzubethen.

Wenn wir nun nach diesem vollzogenen Verhöre mit dem Verfasser alle Ursache haben: Ihm Dank zu sagen für die Forderung an die Theologie: ein höheres Criterium zu ergreifen; so müssen wir ihn doch oder vielmehr eben deßhalb auf einen Umstand aufmerksam machen, der der Aufnahme derselben auf katholischem Boden diesseits des Rheins im Wege steht. Es ist die Furcht: daß die Resultate desselben unter einander abermal in keiner Uebereinstimmung stehen werden. Dieser Umstand hatte schon in den Tagen der Reformation zur Folge: daß selbst das negative Criterium der alten Scholastik verworfen wurde, und an die Stelle des letztern gerade der Widerspruch zwischen Glauben und Wissen gesetzt wurde, nach dem bekannten Axiome: **Credo, quia absurdum est.**

Auf dieses — wenn es als Gesetz ohne Ausnahme unterschrieben werden soll, läßt sich nun schon aus Respect vor dem heil. Thomas zwar kein katholischer Theologe ein, er läßt vielmehr der Vernunft das Recht: ihre negative Stimme in Sachen des Glaubens abzugeben aus verschiedenen Gründen, die bald der alten, bald der neuen Philosophie entlehnt sind. Und wenn auch diese verschiedenen Gründe abermal zu verschiedenen Resultaten führen; so glaubt man doch: daß der Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte nie so hoch steigen könne, wie es der Fall seyn müßte: wenn zum negativen sich noch das positive Criterium gesellte. Es ist mit einem Worte jene Furcht, die bekannte vor der Realisirung des alten Rechtsmotto: **Fiat justitia, pereat mundus.**

Uns legt aber diese Furcht die Frage in den Mund: was, wenn das halbe pereat seine Quelle in jenen aus der Philosophie entlehnten Gründen habe, der letzte Grund von diesen Gründen sey?

Doch gewiß kein anderer, als der Gedanke: daß die secundäre Offenbarung das Wesen des menschlichen Geistes als ein ganz anderes ansetzt, folglich nicht so, wie der jedesmal philosophirende Geist (als Coefficient der primären Offenbarung im Weltganzen) dasselbe findet, dem der Inhalt desselben zugänglich ist, weil er Geist (Sich als seyend denkendes Wesen) ist, der in diesem Selbstbewußtseyn den Schlüssel besitzt: Alles andere Daseyn sich aufzuschlüßen. Wer nun diesen Widerspruch zwischen den Aussagen nicht auf Gott selber zurückzuführen Lust hat, dem bleibt nichts übrig, als zu dem bekannten: **Nosce te ipsum**, seine Zuflucht zu nehmen unter der Voraussetzung: daß wenn der Geist als Element des Weltganzen durch einen Creationsakt in die Welt eingetreten, in ihm auch derselbe Akt sich unauslöschlich bezeugt haben müsse.

Ist dieses Zeugniß von der Creatürlichkeit gefunden; dann ist auch vom positiven Criterium nichts mehr zu fürchten für alle, die dasselbe Zeugniß in sich wiederfinden. Die andern aber, die dasselbe nicht in sich vorfinden, werden allerdings dadurch auch im Widerspruche mit der Aussage der Offenbarung stehen bleiben, den aber das positive Criterium nicht zu verantworten hat; wohl aber die Freiheit des Geistes, und der Gebrauch, den dieser von ihr macht oder gemacht hat, unter dessen Folgen er nun steht. Jene Freiheit aber macht er selbst in der Knechtschaft geltend.

Auf alle Fälle ist jenes Zeugniß geeignet: auch zur Einsicht in die Wurzel des Irrthums zu führen; jene aber ist schon der halbe Weg zur Wahrheit. Mit dieser Digression stünden wir nun an dem Eingange zur speculativen Rechtfertigung (unter dem Namen Theorie) des Dogma von der **Weltschöpfung**, in der **XV.** Vorlesung.

Die ihr unmittelbar vorangehende hat die Geschichte desselben behandelt, mittelst der Aufzählung sowohl der theologischen als philosophischen Lehren über diesen Gegenstand nach wie vor dem Ursprunge des eigentlichen Dogma in der Offenbarung. „Dieses, heißt es, erhielt sich an der Seite des Dogma von der Einheit Gottes bei jenem Volke, dem die Offenbarungen anvertraut waren." Ganz richtig: die Erhaltung aber setzt den Ursprung einer Sache voraus, und so wüßten wir doch noch nicht: Ob die Lehre von der Weltschöpfung wegen ihrer Verbindung mit der von der Einheit Gottes, unter die geoffenbarten Wahrheiten im engern oder weitern Sinne gehörte, unter welche letztern auch die sogenannten Vernunftwahrheiten insofern gezählt werden können, als der Geist selbst in seiner Vernunft und Freiheit ein Factor des creatürlichen Universums (dieser primitiven Offenbarung Gottes nach Außen) ist. Da es aber — nach St. Thomas von Aquin — die göttliche Vorsehung für gut befunden: selbst natürliche Wahrheiten (wie die von der Einheit Gottes) zum Gegenstande ihrer historischen Offenbarung zu machen; so könnte ja die von der Schöpfung auch unter die sogenannten Vernunftwahrheiten gehört haben; und erst dann in den Kreis der Offenbarung von Gott hineingezogen worden seyn, als die folgenden Geschlechter durch ihren sittlichen Verfall, auf dem Punkte angekommen waren: jene jetzt schwer faßliche Wahrheit gegen die leichtfaßliche einer Weltwerdung durch Generation oder Formation zu vertauschen? St. Thomas sagte freilich: **Mundum coepisse sola fide tenetur**, und selbst der protestantische Philosoph Plattner in seinen Aphorismen gesteht: daß, wie gewiß die Ewigkeit der Materie von allen heidnischen Weltweisen geglaubt worden sey; so gewiß sey es auch: daß die sich selbst überlassene Vernunft auf den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts, nicht gekommen sey noch kommen werde. Allein so gewiß es ist: daß der große Dogmatiker den Weltanfang nur darum im Glauben festhielt, weil er als

Aristoteliker sich mit jenem nichts anzufangen wußte; so gewiß ist es auch: daß die sogenannt sich überlassene Vernunft bei Christen und Heiden eine leider! nicht selten dem Naturleben überlassene Vernunft ist, die in dieser Knechtschaft freilich klüger handelte, wenn sie von der Schöpfung im christlichen Sinne schwiege. Doch davon später, jetzt aber zur Hauptsache.

Die speculative Theorie dieses Dogma's hat nach Maret eine doppelte Seite, eine negative und positive, wovon es jene bloß mit der Widerlegung jener beiden Lösungen des Problems vom Welturſprunge zu thun hat, die vom Standpunkte des Dualismus und des Monismus unternommen sind; die positive aber die dritte Lösung vom Standpuncte des christlichen Theismus verspricht.

Die Widerlegung nun besteht darin: daß der Verfasser vor allem nachweist: Wie keine von beiden die Hauptbedingung einer Lösung erfüllt nämlich: die Erhaltung des zu Erklärenden — da beide vielmehr in der Negation des Gegebenen stünden, nämlich der Wirklichkeit der Welt und der Gottes; jedoch jede auf eigenthümliche Weise, indem die dualistische Lösung weder Gott noch die Welt als Unendliches, mithin überhaupt kein Unendliches gewinne; die pantheistische Lösung aber sowohl Welt als Gott, mithin zwei Unendliche als Resultat herausbringe. Das Umständlichere aber des Raisonnements ist folgendes: „Der absolute Dualismus hat weder Gott noch die Welt als ein Unendliches oder Vollkommenes, da sowohl Gott auf die Welt, als diese auf Gott angewiesen ist, um das, was jedes von beiden Wesen nicht ist, an dem andern zu gewinnen." Dem Einwurfe aber: daß beide zugleich das Unendliche ausmachen könnten, wird begegnet mit der Behauptung: „daß das Unendliche nicht eine Vereinigung verschiedener Theile seyn könne, da dasselbe schlechthin einfach und untheilbar sey."

Wenn aber unser Theologe die schlechthinige Einfachheit (die wohl zu unterscheiden ist von der Untheilbarkeit) festhalten will (etwa mit St. Augustin nach neuplatonischer Weise); so kann er zuschauen: Wie sich damit die drei Eigenschaften als Kräfte ja sogar als Personen der Gottheit vertragen.

Wie führt aber der Pantheismus (Monismus) zu zwei Unendlichkeiten oder Gottheiten?

„Nichts ist so klar, heißt es, als das Princip in unserm Bewußtseyn: daß die Modi einer Substanz Theil nehmen an der Substanz (weil jene nur die modificirte Substanz seyen) folglich auch an den Eigenschaften derselben, die da sind Nothwendigkeit und Unendlichkeit."

Die Welt als Modification der göttlichen Substanz sey also auch eine Unendlichkeit neben Gott der aus sich existirt, eben so das Nothwendige und Unveränderliche, wie Er selbst. Und man müsse daher auch sagen: „Zeit ist ewig — Vielheit ist Einheit — Welt ist aus und von sich."

Es ist aber nichts Seltenes: daß wer zu viel beweist, nichts bewiesen; wenn auch gegen das Princip, aus dem das Zuviel gefolgert, als solches nichts einzuwenden ist. Die Erscheinungen einer Substanz sind allerdings die Substanz selber (die vor der Erscheinung (Offenbarung) Ihrer selbst keineswegs Nichts, sondern eben nur ohne Selbstoffenbarung, folglich verschlossene, unentwickelte Substanz war); aber folgt daraus schon nothwendig: daß die Offenbarung derselben nothwendig in der Setzung einer zweiten Substanz folglich in der Duppliciрung oder Tripliciрung derselben bestehend gedacht werden müßte?

Der Mißgriff des Pantheismus besteht ja eben darin: daß er Offenbarungsweisen endlicher Substanzen verabsolutirt, d. h. daß er das Verhältniß zwischen Gott uud Welt — nach der Kategorie von Substanz und Accidenz bestimmt (ein Gedanke den der Geist doch aus der Betrachtung seines eigenen Lebens gewinnt, und ihn daher keineswegs zum constitutiven Principe für die Betrachtung alles Lebens erheben darf).

Dem Einwurfe aber, der dem Widerspruche zweier Unendlichkeiten entgehen will in der Behauptung: das Unendliche sey die Wechselwirkung Gottes und der Welt, wehrt der Verfasser den Aus- und Eingang mit dem Dilemma:

Entweder ist Gott unendlich oder Er ist es nicht.

Dort gibt es keine Welt mehr, und hier keinen Gott. Wie so? „weil dort die Welt nur ein **Modus**, ein inneres Phänomen, eine bloß scheinbare Wirklichkeit, kurz ein Traum Gottes sey. Hier aber ist kein Gott mehr, weil Er nur als das unbestimmte Seyn (als Keim der Weltwirklichkeit) gedacht wird, was aber so viel sey, als eine Welt ohne Gott zu haben, worin eben der Atheismus der Hegelschule bestehe."

Auch dieses Raisonnement beweist Zuviel.

Sollten nämlich alle inneren Erscheinungen nichts als Träume seyn; so wäre auch der creatürliche Geist in den Momenten seiner Differenzirung und in der Wahrnehmung derselben nichts als ein träumender Geist. Derselbe wäre auch ein träumender, wenn er sich das Naturprincip in seiner Entfaltung zur Expansion und Contraction dächte. Gegen beide Zumuthungen wird der Geist wohl **hautement** protestiren, um sein Selbstbewußtseyn sich nicht als einen Traum auslegen zu

lassen. Ferner — wenn ein Princip sich seine Bestimmungen gibt; so hört Es wohl auf, ein unbestimmtes zu seyn; aber Es hört nicht schlechthin auf, zu seyn, weil es in diesem Falle nicht ein bestimmtes seyn könnte. Es kann sogar in dieser Bestimmtheit seine ursprüngliche numerische Einheit verlieren, indem diese in eine numerische Vielheit auseinander gefallen ist (wie wir dieses in dem Leben der Natur bei der Entfaltung jedes Keimes sehen), es ist jenes Eins jetzt das Eine in Vielen (relativ in Allen), d. h. das Allen gemeinsame (das jetzt jenes numerische Eins nur noch zu seiner leeren Voraussetzung hat); aber keineswegs ist es zu Nichte geworden.

Alle nun, die Gott nur als Princip, welches sich in der Welt seine Selbstbestimmungen gegeben, (sey's nun, daß Es in diesen seine Einheit verloren, oder diese über jenen Bestimmungen sich erhalten hat), verdienen allerdings den Namen bald der immanenten; bald der transscendenten Pantheisten; nicht aber den der Atheisten, den die Theologen wohl bisher allen Naturvergötterern, als Läugnern eines persönlichen außer- oder überweltlichen Gottes, sehr freigebig haben zu Theil werden lassen.

Wir stehen nun bei der dritten, allein glücklichen Lösung des alten Problems vom Welturſprunge, welche uns vom christlichen Dogma (der Weltschöpfung aus Nichts) angeboten wird, indem Es die Welt weder als Resultat zweier Grundkräfte, noch als Entwicklung der göttlichen Substanz, sondern als Product eines allmächtigen Willensaktes des dreieinigen Gottes aufstellt.

Wie hat nun Jenes die doppelte Bedingung einer glücklichen Lösung erfüllt, die Bezüge nämlich zwischen Gott und Welt einerseits aufzudecken, und doch die Wirklichkeit beider anderseits unversehrt zu erhalten?

Die Lösung selbst zerfällt in zwei Theile, wovon der erste die ideale Welt in Gott, der zweite die reale Welt außer Gott behandelt.

A. Auf jene führt den Verfasser folgende Gedankenreihe.

„Die Welt existirt. Es ist also schlechthin nothwendig: daß die göttliche Intelligenz auch das Endliche (alle Welten) in sich vor- und dargestellt habe. Wie aber? Gott betrachtet sein unendliches Wesen, und sieht zugleich eine unendliche Anzahl von Stufen des Seyns, welche die göttlichen Vollkommenheiten nachzubilden (soweit dies die Natur des Endlichen zuläßt) im Stande sind.

Diese Seynsstufen sind zugleich Musterbilder (Ideen) gesetzt von der göttlichen Intelligenz.

Sie werden von dieser in Einem Akte vorgestellt und durch ein einziges Wort dargestellt. Dieses Wort ist das göttliche Wort von der Welt, nicht aber das göttliche Wort von Gott als solchem."

B. Von der idealen in die reale Welt ist der Weg folgender:

„Gott kann, wenn Er will, jene Ideen (Welten, Gesetze) die Er in sich schaut, verwirklichen. Wie aber? Durch einen Akt seines allmächtigen Willens erzeugt er (setzt er nach Außen) Substanzen — lebendige Kräfte, die der Abdruck der Musterbilder (Ideen) sind. Daß aber dieser Akt, (dessen Möglichkeit wir hier einstweilen begreifen?) zur Wirklichkeit geworden sey — dies lehrt uns das Daseyn der Welt obschon dieses uns nicht das Wie der wunderbaren Hervorbrin-

gung bekannt macht *). Dieser Akt ist zugleich ein absoluter Freiheitsakt."

Den Beweis dafür findet unser Theologe theils in der Endlichkeit der Welt, theils in der Liebe Gottes.

„Denn jene Endlichkeit (als Unvollkommenheit) gehört nicht zur Natur Gottes als des vollkommensten Wesens. Thätigkeiten Gottes aber, wozu Gott nicht durch seine Natur gezwungen wird, (wie z. B. zur Erzeugung der göttlichen Personen) fallen schlechthin seiner Freiheit anheim."

„Die göttliche Liebe aber ist darum wesentliche Freiheit, weil sie in der Mittheilung ihres Wesens und ihres seligen Lebens an andere Wesen besteht, und in dieser rein uneigennützig verfährt, d. h. nur die Seligkeit dieser Wesen beabsichtigt."

Und hiemit hätten wir schon einen Fuß auf den Boden gesetzt, wo der Verfasser die sogenannten Bezüge der Welt zu Gott behandelt.

Der erste besteht darin: „daß die Welt eine Wirkung der göttlichen Liebe ist, nicht aber die Wirkung seines Ruhms

---

*) S. 267, widerlegt den Einwurf: daß uns zwar die Erfahrung mit dem Begriffe einer Causalität von Erscheinungen; aber nicht von Substanzen bekannt mache, und behauptet: daß von dieser Art sowohl unsre persönliche Substanz als die der äußern Gegenstände seyen, auf folgende Weise: „Sie meine Herren sehen sich gewiß als subsistirende Wesen (Substanzen) an. Nun, waren Sie vor einem Jahrhunderte? In unserm Vater, ist Ihre Antwort. Allerdings — dem Leibe nach. Aber wo war Ihre Intelligenz — Ihr Ich? Ist dieses ewig, oder hat es angefangen? Wir Alle sind also Substanzen, die producirt werden. Also finden wir in unserer innersten Erfahrung den hohen Begriff der substanziellen Production."

(Glorie)." Mit andern Worten: die Verherrlichung Seiner Selbst ist nicht der Beweggrund zur Weltschöpfung, wohl aber die Liebe (nach obiger Erklärung).

Der zweite Bezug besteht im Ziele der Schöpfung. Dieses aber wird darin gefunden: „daß jedes Seyn Gott nicht bloß offenbaret, sondern auch zu Gott strebet. Belege dafür finden sich in beiden Hemisphären der Welt der materiellen und geistigen Wesen.

So offenbart jedes materielle Seyn nicht bloß den Dreieinigen, sondern jedes Wesen nimmt auch Antheil an der Gottheit, in dem Genusse des Glückes, wozu Es durch seine Natur berufen ist.

Noch mehr gilt beides von den geistigen Wesen, da diese Sich selbst Gott und die Welt erkennen, und dadurch in sich ein Wort erzeugen, das ein wahres (wenn auch schwaches) Echo des göttlichen Wortes ist. Auch in ihnen ist, wie in Gott die Erkenntniß nicht das Höchste, wohl aber die Liebe, als Nachbildung der ewigen Liebe.

Diese Wesen tragen also vorzüglich das Siegel des dreieinigen Gottes; und streben ohne Aufhören zu ihm als ihrem Centrum hin.

Allgemeines Gesetz der Schöpfung ist also: Jedes Wesen ist eine Offenbarung Gottes, jedes Seyn strebt zu Gott hin. In der Schöpfung offenbaren sich alle Attribute der Gottheit, die wesentlichen wie die moralischen. Macht — Intelligenz — Liebe — Heiligkeit — Gerechtigkeit, die sich alle vereinigen in dem Namen der Vorsehung."

Unsere Gegenbemerkungen mögen nun denselben Weg einschlagen. Zuerst also treffen sie die ideale Welt. Hätte uns der Verfasser in der vorausgehenden Geschichte dieses Dogma's angedeutet: daß er seine speculative Rechtfertigung aus jener Epoche der Scholastik entlehnt habe, welche die systemati-sirende genannt wird, und ihre Repräsentanten in drei großen Geistern, in **Albertus Magnus, Thomas Aquinus** und **Joh. Duns Scotus** besitzt; so würden die geschichtsunkundigen Leser sich leichter in seiner Demonstration zu rechte finden. Da aber das unterblieben ist; so müssen wir ihnen zur Erleichterung des Verständnisses zu Hilfe kommen. Unser Theologe hat nun zwar die Beweisführung des großen Kirchenlehrers keineswegs bloß nachgebetet; er hat vielmehr Veränderungen in jener vorgenommen, indem er manchmal die Unentschiedenheit desselben zwischen extremen Ansichten, zur Entscheidung gebracht durch Festhaltung der Einen von beiden; allein ob durch solches Verfahren jene Gegensätze selber eine entscheidende Vermittlung erfahren, hierüber jetzt schon zu entscheiden, müßten wir dem Urtheile der Leser vorgreifen, was wir nicht wollen.

Vor allem werden Viele Auskunft über die Behauptung wünschen, wie es komme: daß Gott in seiner Selbstbetrachtung zugleich eine unendliche Anzahl von Seynsstufen erblicke als Nachbilder von Vorbildern, (welche die göttlichen Vollkommenheiten selber seyn sollen) welche Nachbilder zugleich wieder die Vorbilder für die zu realisirende Welt genannt werden? Der Verfasser als Kenner der Dogmen-Geschichte hätte an dieser Stelle die Bemerkung voraus- oder nachschicken können: daß die Emanationslehre der antiquen Philosophie vorzüglich in der Gestalt, welche ihr die arabischen Peripathetiker gegeben, auf den Kirchenlehrer ihren Einfluß ausgeübt habe.

Jene Lehre hatte zu ihrem Fundamente den Grundsatz:

daß die Ursache vollkommner als die Wirkung sey, der in seiner Anwendung auf das Verhältniß Gottes zur Welt, diese nur als eine unvollkommne Offenbarung Gottes gelten ließ, und zwar in folgender Weise: der göttliche Verstand (intellectus divinus) (die göttliche Selbstbetrachtung nach dem Verfasser) offenbart Gotte sein eigenes Wesen, sowohl wie dieses ansich, als wie dasselbe für Andres ist. In letzter Beziehung aber erkannte Gott sein Wesen als ein mittheilbares, das im Anfange der Weltschöpfung ein sich mittheilendes, und am Ende derselben ein mitgetheiltes ist *). Da es aber, nach unserer Meinung, bei dieser Wesensmittheilung sich nicht um eine Theilnahme bereits bestehender Dinge am Wesen Gottes handelte, wohl aber um die ursprüngliche Setzung der Dinge selber; so kann jene Mittheilung auch nur als eine Theilung des göttlichen Wesens, als eine sogenannte Wesens-Diremtion von Gott selber vollzogen gedacht, und darum als eigentliche Emanation bezeichnet werden.

Da nun ferner diese Wesensmittheilung als eine mit Grad-Unterschieden vorgestellt wurde; so erklärt sich daraus der bloß quantitative Unterschied der Seyns-Stufen in der Welt und der Dinge, die die einzelnen Stufen auszufüllen haben.

---

*) Ipse (Deus) perfecte cognoscit suam essentiam, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci, non solum secundum quod est in se, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Summa I. qu. 15. Deus volendo suum Esse, quod est sua Bonitas, vult omnia alia in quantum habent ejus similitudinem. Contra gent. I. 84.

Cum omne Esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, oportet quod ipse designetur in habitudine principii, ad quodlibet eorum. In sent. I. 30.

Der Inbegriff aller dieser Abstufungen von der höchsten bis zur niedrigsten wurde nebstdem als eine endliche Reihe mit Anfang und Ende vorgestellt, und so dem Unendlichen entgegengesetzt.

Diesen Inbegriff nennt unser Verfasser das göttliche Wort von der Welt, und unterscheidet dasselbe vom göttlichen Worte von der Gottheit selber worin die erste Veränderung liegt, die er mit dem thomistischen Lehrinhalte vorgenommen.

Dieser vergleicht bildlicher Weise Gott mit dem Menschen, der seinen Gedanken in eine Menge von Worten auseinander legt, weil er jenen nicht in Einem Worte darlegen kann. So habe auch Gott, der die Fülle seiner Vollkommenheit nicht in Einem Geschöpfe niederlegen konnte, eine Vielheit von Dingen geschaffen, um jene desto reichhaltiger zu offenbaren *). Zu jenem Vergleiche hat unstreitig die kirchliche Lehre vom Logos als weltschöpferischem Worte Gottes aufgefordert. Dieses aber ist nach jener Lehre, dem Vater als absoluten Wesen gleich, die Geschöpfe aber haben nur Aehnlichkeiten mit dem göttlichen Wesen, sowohl im Vater wie im Sohne.

Was mag nun unsern Theologen bemüssigt haben, zwei Worte in Gott anzunehmen, und so von Thomas abzuweichen, der ausdrücklich sagt: **Creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum.** Es kann freilich dieses **Unum** auf doppelte Weise übersetzt werden (das Eine Wort oder

*) **Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia in quantum habent ejus similitudinem. Detrahere ergo perfectioni creaturarum, est detrahere perfectioni divinae virtutis. Contra gent. I. 81—2. Ibidem III. 69.**

ein Wort); da aber das Wort Gottes immer das Eine bleibt weil es nur in dieser Einheit seine Gottgleichheit behauptet, auch wenn dasselbe in die Welt eingeht (weil Es in dieser doch nichr untergeht), und in Vergleich mit dieser immer einen Ueberschuß behauptet, der Es Gott gleichsetzt; so liegt hierin noch keine Nöthigung zur Annahme zweier Worte des Einen Vaters. Soll das zweite Wort aber dem ersten Worte anheimfallen; so kann es zu seinem Inhalte nur den Gedanken von seiner endlichen Offenbarung in der Welt haben, in welche er sein Wesen theilweise entläßt.

Hat unser Theologe vielleicht der herrschenden Ansicht ausweichen wollen, die den Logos Gottes deßhalb zum Weltgrunde macht, um auf diese Weise dem Streben der Vernunft nach realer Einheit zu willfahren, zu welcher aber die substantielle Zweiheit (als Gott und Welt) nach christlicher Grundansicht den geraden Widerspruch bildet? Für diesen Fall wäre der Gewinnst nur ein sehr scheinbarer, so lang die Weltwesen dieselbe Substanz mit Gott dem Weltschöpfer theilen, der jene ja aus seinem eigenen Wesen entlassen hat. **Omne esse cujuslibet rei**, sagt Thomas, **effluit ab ipso Deo, non solum Universi, sed cujuslibet partis ejus.**

Der Unterschied zwischen beiden Worten Gottes würde auf diese Weise nur darin bestehen: daß Gott als absolutes Princip im primitiven Worte mittelst totaler Entlassung (Emanation) sich duplicirt; im secundären Worte aber nur die relative Totalität der theilweisen und abgestuften Entlassungen besäße.

Was hindert uns aber: das erste Wort selber in diese Entlassungen eingehen zu lassen; wenn dies nur so vollzogen

wird: daß die Summe dieser nicht gleich sey Ihm selber, als der ganzen Objectivität des Vaters; daß Es also immer noch eine Transscendenz behaupte bei aller Immanenz, welcher zufolge zwischen der höchsten Seynsstufe in der Welt und Ihm selber, als überweltlichem Principe, ein Abstand besteht, der auf dem Wege der Quantität nie ausgefüllt werden kann.

Der Verfasser kann daher zwar mit der alten Scholastik sagen: daß Gott keinen Gott erschaffen (schöpfen) könne; aber er kann keineswegs mit dem Christenthume sagen: Alles Geschaffene ist kein Göttliches (der Substanz nach); sondern er muß sagen: daß, wenn auch grad kein Gott, so doch Göttliches von Gott erschaffen worden.

So nennen viele Katholiken diesseits des Rheins „die menschliche Seele ein geschaffenes Göttliche" und glauben dabei doch, „Kernkatholiken" zu bleiben. Diese Kernehre wird ihnen auch Niemand anstreiten der da zu unterscheiden weiß, zwischen Kern in der Schale und dem Wurm im Kerne, der bei Vielen ein Wurm ist der nicht stirbt; dem aber unser Theologe, seinen Gegnern in Paris genüber, den Garaus sobald als möglich geben sollte, wenn er diesen nicht zum Gelächter werden will.

Wir stünden nun bei der realen Welt.

Mit der Aeußerung: „Gott kann, wenn Er will die in Sich geschauten Ideen (Musterbilder) verwirklichen" negirt der Verfasser die Ewigkeit der Welt auf entschiedenere Weise als sein Meister der Kirchenlehrer, der zwischen Ewigkeit und Anfang der Welt hin und her schwanken mußte, so lang er eine Vereinigung der antiquen Emanationslehre mit der christlichen von der Weltschöpfung aus Nichts für möglich hielt. Nach

Weisung des Aristoteles, mußte Thomas behaupten: daß im Ewigen — das Seyn und Können nicht verschieden sey, weil Gott reine Wirklichkeit (Energie) sey; daß daher auch Verstand und Wille in Gott nicht als Vermögen, wie in der Creatur, wohl aber als Thätigkeiten von Gott, als dem Subjecte dieser Thätigkeiten und als der Ursache jener Vermögen prädicirt werden müßten.

Daher mußte er auch sagen: Gott erkennt und will sich vollkommen, d. h. das von ihm Erkannte wird gewollt und gewirkt in Einem Akte. Der Weltanfang fällt mit dem Anfange Gottes zusammen, und da Gott ohne Anfang; so ist auch die Welt, wie ihr sogenannter Schöpfer, von Ewigkeit.

Daher konnte er auch die christliche Idee vom Weltanfange nur als Glaubensartikel aufstellen, d. h. den Anfang neben den Nichtanfang hinstellen; und zwar ohne alle Ausgleichung des Widerspruchs, indem nach seiner Ansicht, die Kraft der Vernunft nur so weit reicht: daß sie den Beweis für die Weltewigkeit widerlegt; nicht aber so weit reicht: einen directen Beweis für den Weltanfang aufzustellen.

Und doch hatte diesen schon sein Lehrer **Albertus Magnus** nach Platon versucht, in welchem Er sogar den Aristoteles mit seinen eigenen Worten schlug, mit denen dieser gegen einen Recursus ins Unendliche aufgetreten war; den aber **Albertus** für unvermeidlich hielt, wenn die Welt ohne Anfang gedacht werden müsse.

Diese Abweichung des großen Schülers vom großen Lehrer wird daher mit Recht als ein Beleg für den zunehmenden Einfluß des Aristoteles auf St. Thomas, von Geschichtsforschern angesehen.

Man wird hier vielleicht die Einwendung machen: daß St. Thomas den Grundsatz: daß aus Nichts — Nichts werde, den man zu seiner Zeit gegen die Idee einer Schöpfung aus Nichts geltend machte, damit widerlegt habe, daß er ihm nur seine Gültigkeit in der Sphäre der secundären Ursachen anwieß, welche nur aus einem Vermögen Etwas zur Wirklichkeit bringen; und daher ihn von der Thätigkeit Gottes ausschloß, der so wenig ein Vermögen in sich als irgend einen andern Stoff außer sich voraussetze.

Und allerdings ist hiemit die Welt als Product aus einer ewigen Materie und einer ewigen Form im Verstande Gottes negirt; aber hiemit noch keineswegs die Materie als letzte Stufe unter den Seynsweisen, noch weniger die höhern Stufen über ihr auf dem Wege der Mittheilung absoluter Wesenheit durch Gott in seiner Liebe.

Dieses Schaffen Gottes aus Nichts negirt daher zwar das Schaffen aus einer unerschaffenen Materie neben und außer Gott; aber es affirmirt zugleich das Entstehen aus der Substanz Gottes, welches aber grad vom Christenthume schlechtweg negirt wird. Ja hätte die Scholastik der **manifestatio Dei ad extra** (in der Creation) nicht eine **manifestatio Dei ad intra** (in der Trinität) vorausgehen lassen; so hätte sie sogar das **Creare ex nihilo** im Sinne der Tagsphilosophie und der Tagsmystik premiren können, wovon jene das Absolute als ein noch unbestimmtes Seyn, das eigentliche Nichts (Nicht Etwas) nennt; diese aber der Gottheit vor der Welt alle Präscienz und Postscienz abspricht. Das Wozu aber ist nicht leicht zu errathen, bei ihrem heiligen Eifer gegen das Hegelthum, welches wenigstens in einer Fraction (in der Menschheit) das Absolute zum Bewußtseyn (zur Scienz) gelangen läßt.

So entschieden nun der pariser Theologe gegen die Welt-ewigkeit auftritt, so entschieden nennt er auch den Schöpfungs-akt einen absoluten Freiheitsakt, und zwar diesmal ganz im Sinne des Doctor Angelicus, der ausdrücklich sagt: **Voluntas sua (Dei) uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ad alia est, secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta et innaturalis, sed voluntaria. Quod autem voluntarium est, esse neque naturale, neque violentum, neque necessarium est.**

Ferner: **Si voluntas Dei, ad aliquid volendum per Sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis per aliquid extraneum facta.**

Ob aber der Anhänger des heil. Thomas Schutz finden wird unter den Flügeln des Engels der Schule gegen den Vorwurf, der diesen schon getroffen: daß er das Wesentliche nicht unterschieden habe vom Nothwendigen als Natürlichen, (d. h. im Sinne des Naturlebens), das ist eine andere Frage.

Denn wenn auch der göttliche Wille kein gezwungener von Außen, und kein gezwungener von Innen (im Sinne des Naturtriebes) ist; so ist er doch etwas Wesentliches (inseparables von der Substanz — hier — Gottes) und zwar um so mehr, wenn der Akt, wodurch Gott Sich will, zugleich derselbe ist wodurch Gott Andres will; wenn auch das Verhältniß dieses Andern zu Gotte angegeben werden sollte, wie das des Zufälligen zum Nothwendigen als dem Endzwecke, der Gott selber für die Creatur nach St. Thomas ist. Ferner — wenn auch alles in der Welt endlich ist, und Gott als Weltursache der Unendliche; so ist anderseits doch nicht zu übersehen: daß alles Weltliche, der Substanz nach, ein Göttliches

ist, mithin auch die Welt zum Wesen Gottes gehörig ist, weil Es eine Seite in der Offenbarung Gottes, ohne welcher diese als solche nicht als vollständige oder vollkommene gedacht werden könnte.

Endlich — wenn der göttliche Wille überhaupt vom göttlichen Verstande determinirt wird, und jener so bestimmte Wille ein und derselbe Akt ist, wodurch Gott Sich und Andres will; kann die Offenbarung Gottes in diesem Andern weniger eine nothwendige, (d. h. im Wesen gegründete) genannt werden, als die andere gleichzeitige??

Anders könnte man nur dann hierüber reden, wenn die Weltsubstanz nicht als Ausfluß der göttlichen, mithin als nicht identisch mit dieser gedacht würde.

Diese Identität wirft überdies kein günstiges Licht auf die angeführte Uneigennützigkeit Gottes, in welcher unser Theologe den zweiten Beweis für die absolute Freiheit im Schöpfungsakte findet.

Denn handelte Gott eigennützig in seiner innern Offenbarung, in der Er der Dreieinige ist; so läßt sich nur sagen: daß er weniger eigennützig handelte in der äußern Offenbarung, weil sich hier wie dort Alles um eine Offenbarung dreht, die eine Entfaltung und Gestaltung des Einen absoluten Wesens ist. Und wenn auch die eine Seite vollkommner als die andere ist; so darf doch keine von beiden fehlen, wenn die Offenbarung als solche als durchgeführte und insofern als vollkommne gedacht werden soll.

Im Vorbeigehen können wir den Umstand in der neuern Philosophie nicht unberührt lassen, welche nicht selten Gott

deßhalb die Liebe nennt, weil er die Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, die Welt aber in ihrer Gegensätzlichkeit von Natur und Geist das Produkt der Differenzirung jener Einheit seyn soll. Da der Verfasser, wie wir gesehen, die Dinge in der Welt, in dem Gegensatze von materiellen und geistigen Wesen auffaßt; so kann es nur befremden, wenn er anders verfährt, und von der Liebe, als Uneigennützigkeit, die absolute Freiheit prädicirt. Hiemit hätten wir uns zugleich den Weg gebahnt zu den Relationen (Bezügen) Gottes zur Welt, die er unterbringt in den Begriffen vom Motive und Endzweck der Schöpfung.

Nach unserer Ansicht aber läßt sich über jene Verhältnisse nichts gründliches vorbringen, ohne auf das Verhältniß zwischen Verstand und Willen in Gott nach thomistischer Ansicht einzugehen, nach welcher auf dem realen Unterschiede beider das Verhältniß Gottes zur Welt beruht.

Dieser Unterschied aber ist bei Thomas sehr schwankend gelassen. Wir finden bei ihm einerseits wie die Güte seines Willens, so die Weisheit des Verstandes als den Grund des göttlichen Schaffens aufgestellt; anderseits aber hebt er diesen Unterschied selbst wieder auf, indem er Verstand und Willen dem Wesen Gottes gleichsetzt, das in seiner Einfachheit jedem Unterschiede seine reale Bedeutung abspricht. Jener Unterschied ist übrigens ganz nach der Analogie der practischen Thätigkeit der menschlichen Vernunft (des handelnden Erkennens) entworfen.

Er denkt sich nämlich den Verstand Gottes von größerm Umfange als das Wesen der Welt, welches aus seinem Wesen hervorgegangen ist, oder noch hervorgehen wird. Denn Gott erkennt nicht bloß das was ist, sondern er erkennt selbst das

was weder jetzt ist noch jemals seyn wird, als Etwas das sein Wille verwirklichen könnte, wenn er wollte. Hierauf gründete Thomas die freie Wahl, welche er Gott unter der Vielheit möglicher Welten treffen ließ. Da nämlich Vieles in der bestehenden Ordnung der Dinge nicht vorkömmt, was ohne Widerspruch unter einer andern Ordnung daseyn könnte; deßhalb dachte er sich Gott als wählend Eine unter den vielen Ordnungen, um schaffend dieselbe zu verwirklichen.

Die vielen Ordnungen aber hatten nach ihm ihren Grund einerseits in dem Verstande, der sich bestimmte Wirkungen feststellte, und in der Weisheit, welche jene Wirkungen geordnet hervorbringt, anderseits aber ist es die Güte allein welche Gott zur Wahl einer aus den vielen Ordnungen *) bestimmt, um sie zu verwirklichen. Denn nur die Güte ist es, wie wir bereits gehört, kraft welcher Gott Sich mittheilen wolle, und zu diesem Zwecke nicht bloß Sich nothwendig gewollt, sondern auch Andres zufällig gewollt habe. Hierauf beruht die Zufälligkeit der weltlichen Dinge, vermög welcher kein Geschöpf in sich die Nothwendigkeit seines Daseyns trägt; wohl aber seine Stelle in der gegebenen Weltordnung mit Nothwendigkeit einnimmt. Das Schwankende aber in dieser analogen Vorstellungsweise liegt darin: Jener Ueberschuß im Verstande Gottes folgt allerdings aus der thomistischen

---

*) Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam, ordinate producat. Wird das Wort **producere** übersetzt mit Hervorbringen in der Bedeutung des Realisirens; so ist die Weisheit allein die schaffende Kraft. Wird aber das **ordinate producere** übersetzt mit: Ordnung bringen unter eine schon bestehende Vielheit; so ist die Güte allein der Grund der Schöpferthätigkeit.

Vorausnahme: daß die Ursache immer vollkommner sey, als ihre Wirkung; aber er läßt sich nicht rechtfertigen aus seinem Grundsatze: daß wir, in natürlicher Weise, von Gott nur das erkennen können, was er als Welturſache ist. Denn auf dem natürlichen Wege läßt sich jenes Superplus so wenig ausmitteln, als sich aus einer endlichen Wirkung auf eine unendliche Ursache schlüßen läßt (wenn diese nicht schon wo andersher bekannt ist).

Gegen die Annahme aber einer bestimmten Weltordnung, mit Ausschlusse aller andern, streitet sowohl der Satz: daß die Güte Gottes alles wolle, was mit ihm eine Aehnlichkeit hat; als der andere: daß die Schöpfung vollkommen seyn müsse, weil der Schöpfer vollkommen ist; der da seine Vollkommenheit eben in einer Welt (in einer Mehrheit von Geschöpfen) dargestellt hat, weil er sie in einem einzigen Geschöpfe nicht darstellen konnte.

Bei aller Schwankung aber über die Realität im Verhältnisse des göttlichen Verstandes und Willens (oder der Weisheit und Güte Gottes) läßt sich doch ohne Anstand behaupten: daß St. Thomas sein ganzes System auf jenem Verhältnisse erbaut habe. Nach diesem ist die schaffende Thätigkeit Gottes kein willkührliches, d. h. grundloses Thun. Der Grund aller Geschöpfe liegt in der Idee, die Gott von Sich selber hat. Diese Idee aber theilt sich bei aller Einfachheit in verschiedene Ideen in Bezug auf die Geschöpfe in folgender Weise. „Gott in der Erkenntniß Seiner selbst, erkennt auch die Weisen, in welcher sein Wesen erkennbar ist, wohin die Mittheilbarkeit zu zählen ist; und indem er sich nun nothwendig erkennt als mittheilbar in höhern und geringern Graden seines Wesens; erkennt er auch die Geschöpfe in der verschiedenen Art ihrer Aehnlichkeit mit Ihm," worin zugleich die verschiedenen

Ideen bestehen *). Daraus geht endlich hervor: daß alle Verschiedenheit der Dinge in der Welt nur eine quantitative sey, und nichts weiter bedeuten könne, als die größere Annäherung und Entfernung der Dinge von Gott, also ihre größere oder kleinere Vollkommenheit in Folge ihrer Aehnlichkeit mit Gott. Hiemit stimmt zugleich seine von Aristoteles entlehnte Ansicht von den Graden der weltlichen Dinge überein.

Nach dieser Erörterung über das Verhältniß zwischen Verstand und Willen im Leben Gottes, können wir mit desto größerem Rechte die Frage an den Verfasser stellen: Warum Er als Motiv der Schöpferthätigkeit nicht die Ehre; sondern ausschlüßlich die Liebe gelten läßt? Was ist denn jene sogenannte gloria anders als die Verherrlichung (Verklärung) durch seine Selbstoffenbarung, sowohl für Sich als für Andres, insofern dieses jene in sich aufzunehmen geeignet ist. Und wenn auch im gegebenen Falle die göttliche Offenbarung in der Welt, eine höhere für sich voraussetzte; so wäre diese ohne jener als einer unvollkommnen, weil endlichen, doch keine allseitige und vollendete; und zwar um so weniger, da in beiden doch nur das Eine Wesen Gottes in die Erscheinung tritt, welches in der secundären Offenbarung (in der Welt) überdieß ganz andere Eigenschaften, (wie z. B. die moralischen) herauskehrt, als in der primitiven (vor der Welt). — Eine günstigere Wendung für die Behauptung des Verfassers würde

---

*) **Ipse enim (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in Se est; sed secundum quod participabilis est, secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a creatura, cognoscit eam ut Ideam hujus creaturae. Loco citato.**

nur dann eintreten: wenn jene Wesens- und Lebensmittheilung an solche Dinge geschähe, die ihr Daseyn nicht einer Wesenstheilung zu danken hätten. Da ließe sich insofern wenigstens eher von einer Liebe als Uneigennützigkeit in der Lebensmittheilung reden, als jene Liebe es nicht mit dem eigenen Wesen als dem Gegenstande der Liebe zu thun hat.

Und selbst in diesem Falle dürfte man ohne Umstand behaupten: daß diese Uneigennützigkeit nur zur Verherrlichung des uneigennützigen Princips ausfallen könne, und daß auf diese Weise die Ehre nicht von der Liebe (und umgekehrt) zu trennen sey. So ist Gottes Liebe zu Sich keine andere, als die zu Sich als Dreieinigem, worin Er zugleich als absolutes Princip seine Verherrlichung (Verklärung) von Ewigkeit feiert.

Endlich hat die Offenbarung Gottes in der Welt eine Seite, von der sich jene Uneigennützigkeit in der Lebensmittheilung (im eigentlichen Sinne genommen, d. h. ohne Voraussetzung einer Wesenstheilung Gottes) gar nicht aussagen läßt; da sie sich auf Dinge erstreckt, die jene Uneigennützigkeit sich gar nicht zum Bewußtseyn bringen, und daher die Gegenliebe schuldig bleiben, in der doch die mitgetheilte Seligkeit erst als solche genossen wird, ohne welchem Genusse jene Uneigennützigkeit in Nutzlosigkeit umschlägt.

Hiemit stehen wir zugleich bei der zweiten Relation unter dem Begriffe des Endzweckes.

Es ist offenbar zu viel vom Verfasser behauptet: daß alles Seyn zu Gott strebe, wenn er dieses Streben schon in dem Genusse des Glückes findet, wozu es seiner Natur nach befähigt ist. Solch ein Streben zu Gott wäre nichts als ein Streben zu Sich als einem sogenannt geschaffenen Göttlichen.

Für den Verfasser wäre hier der Ort gewesen, auf die Einwürfe von Seite der Psychologen und Moralisten aufmerksam zu machen, denen sich St. Thomas nothwendig aussetzt, wenn er alle Unterschiede unter den Weltdingen nur auf Gradunterschiede reducirt.

Wo bleibt hier der Unterschied, den z. B. die freien Wesen durch ihre fortschreitende Entwicklung im Guten und Bösen sich selber erwerben, da ihnen hiezu von Gort nur die Anlage verliehen ist?!

Gestand doch Thomas selber: daß jede Vollkommenheit der Geschöpfe darauf beruhe: daß sie sich in ihrer eigenen Bethätigung ihre Wirklichkeit verschaffen. Vindicirte er doch gewissen Geschöpfen mit der Vernunft auch die Freiheit des Willens, und bestimmte diesen dadurch: daß die freie Ursache nicht nur nicht gezwungen werden könne von äußerlichen Ursachen zu ihrer Thätigkeit; sondern sich sogar zu dieser aus sich bestimme.

Folgte daraus nicht der Gedanke: daß Vernunftwesen erst durch ihre selbsteigene Entwicklung, Gotte in verschiedenen Graden sich wirklich nähern; ja überdies die Vermuthung: daß alle sogenannten Gradunterschiede in der Welt ihren Werth erst erhalten in der Reduction auf den Gegensatz von Freithätigkeit und Nothwendigkeit??

Befaßte sich doch Thomas sogar mit der Feststellung des Unterschieds zwischen Körper und Geist *), wiewohl er denselben

*) Potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae, materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis. Daraus erklärt

nur aus der Erscheinung aufgriff ohne ihn auf das Princip und Träger derselben auszudehnen; da er ihn nur dazu benützte: Statt der qualitativen Verschiedenheit, bloß die Nothwendigkeit körperlicher und geistiger Wesen auf der Stufenleiter dieser Welt nachzuweisen, indem ohne jener die Wesenleiter lückenhaft seyn würde. Es lohnt sich der Mühe, seine Charakteristik der einzelnen Stufen derselben, näher zu betrachten.

Auf der untersten Stufe stehen die körperlichen Dinge, die nur darin Aehnlichkeit mit Gott haben: daß sie sind und auf Andres einwirken. Die Grade unter ihnen bemißt er nach der mehr oder weniger ausgebildeten Form.

Größer ist daher die Aehnlichkeit jener Dinge mit Gott, deren Wirksamkeit eine innerliche ist, weil Gott selber in allen Dingen innerlich wirkt.

Hieher zählt er nun vor allen die Pflanzen, die sich schon innerlich bilden, aber noch äußerlichen Producten zugewendet bleiben, wie z. B. die Frucht, die sich endlich ganz von dem productiven Principe lostrennt.

Sodann die Thiere, welche die Resultate ihrer innern Bildung zwar in der Einbildung und im Gedächtnisse aufbewahren, die Erregung aber zu jener Bildung von Außen durch die Sinne nehmen, die aber zu keiner Reflexion auf Sich befähigt sind.

---

sich: wie Thomas die Materie eintheilen konnte in eine **Materia** der Körperwelt, (des Himmels und der Erde) und der intelligenten Dinge, und jener die Bewegung einräumte, diese aber dem bloßen Vermögen (ohne Beweglichkeit) gleichsetzte.

Daher fordert St. Thomas noch eine höhere Stufe von Geschöpfen, nämlich die vernünftigen, deren erkennende Thätigkeit ganz im Innern sich abschlüßt.

Die höchste Stufe endlich nehmen jene Geschöpfe ein, deren innere Thätigkeit in ihr Princip zurückgeht, um sich in einem Cirkel zu vollenden.

Dieses Princip aber ist der Verstand Gottes, aus dem Alles hervorgegangen. In jenen kehrt nun zurück der Verstand der reinen Geister.

Der Mensch als Vernunftwesen galt ihm daher nur als Zweck jener Dinge, die im Entstehen und Vergehen liegen. Denn die veränderliche (bewegliche) Materie verlangt nach dieser Form als der für sie erreichbaren höchsten.

Die unbewegliche Materie aber (die Welt ohne Entstehen und Vergehen) fordert auch die ihr entsprechenden Wesen, und diese sind die reinen Intelligenzen ohne Körper, da die Verbindung der Seele mit dem Körper eine Unvollkommenheit für jene mit sich führt. Der Mensch steht daher in der Mitte zwischen der vergänglichen und unvergänglichen Welt und ist so das Bild der ganzen Welt, der wahre Microcosmus, indem er nicht bloß in seinem Leibe eine Mischung aller körperlichen Elemente trägt; sondern auch durch seine vernünftige Seele dem Reiche reiner Geister im nächsten Grade sich anschlüßt. Jene Seele aber macht den Menschen zum Menschen. Und hiemit stünden wir bei der Psychologie St. Thomas; aus der wir nur einige Haupt- und Grundzüge anführen können.

So wie Seele überhaupt die Form des Leibes ist; so ist sie auch dessen Wirklichkeit oder Wahrheit. Der Mensch aber, wiewohl er das Pflanzen- nnd Thier-Leben in

sich trägt, besitzt doch nicht drei Seelen: sondern die beiden niedern Seelen bilden nur die Grund-Anlage zur Wirklichkeit (Wahrheit) seines Leibes, d. h. zur vernünftigen Seele. So sind demnach Körper und Seele des Menschen nicht zwei Substanzen; sondern die Seele ist die Form des Leibes, welche als die höhere über die niedern, der Materie immanenten Formen sich erhebt *).

Nach diesem kurzen Berichte könnte es zwar scheinen: als müsse die Seele aus der vorhandenen Materie sich erzeugen. Thomas aber hält fest an die Kirchenlehre, der zufolge die menschliche Seele durch die Schöpferkraft Gottes ins Daseyn tritt; er benützt dazu sogar die Ansicht des Aristoteles: daß die vernünftige Seele von Außen her an Uns gelange, in Folge des Verlangens der Materie nach der Form, durch welches die Seele zwar den Körper berühre, keineswegs aber von diesem berührt werden könne. **(Hic autem tactus non est quantitatis (materiae) sed virtutis).**

Das Räthsel aber: Wie die Seele einerseits mit dem Leibe (dem sie sich ihrer Urbestimmung nach als Form verbinde) nur Eine Substanz ausmache, anderseits aber doch auch wieder von ihm ablöslich sey, (wenn auch nur auf kurze Zeit bis zur allgemeinen Auferstehung) — dieses Räthsel (oder wenn man lieber will, dieser Widerspruch) ist weder durch die

---

*) **Quod autem anima est forma substantialis totius (corporis) et partium patet per hoc, quod ab ea sortitur speciem et totum (corpus) et partes, unde ea absente, neque totum neque partes remanent ejusdem speciei. Nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur, nisi aequivoce. Summa theol. I. sec. 31. qu. 7 art. Contra gen. II. 57. 3.** Ein Satz, der ganz dem Aristoteles nachgesprochen ist.

thomistische Psychologie noch durch Charakteristik der Stufenleiter gelöst; obschon der Versuch einer Lösung ihm zu größerer Ehre gereicht, als wenn er im Voraus an einer Lösung verzweifelnd, sich mit der wohlfeilen Nichtwisserei getröstet hätte.

Ein anderes aber ist die Frage: Ob jenes Räthsel überhaupt gelöst werden konnte in einer Zeit, die in zwei Parteien sich genüberstand, wovon die eine den Aristoteles und (für den besprochenen Fall) seine Physik vertheidigte; die andere aber sich auf die Verheißungen des Christenthums stützend, einen Zweck alles Werdens in Anspruch nahm, und zwar einen ewigen, aller Zeit entrückten Endzweck im Jenseits. Nach Wahrheit des Ewigen strebte diese, nach Wahrheit des Natürlichen strebte die andere Partei. Die Richtungen beider aber in einen höhern Zusammenhang zu bringen, dieser ist's, nach welchem St. Thomas strebte, ohne es zu erreichen.

Man hat nicht selten die Ursache dieses mißlungenen Strebens in den Schwierigkeiten gefunden, die der Kirchenlehrer sich selber in den Weg gelegt, und unter jenen folgende Oben an gestellt: „daß er das Weltganze wieder in zwei Theile zerschlagen habe, in Folge seiner Ansicht von einer doppelten Materie (einer veränderlichen und unbeweglichen)."

Warum hat dieser Tadel nicht vielmehr die Frage, an sich gestellt: Wie St. Thomas zur Aufstellung eines solchen Gegensatzes gekommen, die auf den ersten Blick die bloß quantitative Gegensätzlichkeit im Weltganzen Lügen zu strafen Miene macht?

Wer aber darin nicht den qualitativ-verschiedenen Gegensatz von Geistes- und von Naturleben erblickt, den der ethische Ernst des Christenthums in seinen Bekennern von jeher aus der Ahnung in das volle Licht des Gedankens erhoben; der

weiß überhaupt nicht viel von der ethischen — als Hauptrichtung in der christlichen Menschheit.

Diese qualitative Weltsphäre mit den Quantitäts-Verhältnissen (die als solche nur dem Naturleben anheimfallen) der antiquen Speculation als bloßer Naturphilosophie zu einem Ganzen zu verbinden, war die achtungswerthe Aufgabe, die sich St. Thomas gesetzt. Aber er fehlte darin: die Qualität als bloßes Moment der Steigerung (als bloßes Glied in der aufsteigenden Reihe), der Quantität an die Seite zu stellen. Und zu diesem Mißgriffe verleitete ihn die Physik des Aristoteles.

Und wer kann sich hierüber wundern, wenn nicht solche, die nie an sich die Frage gestellt: wie ein christlicher Theologe die Categorie der Mittheilbarkeit (mit vorausgesetzter Theilbarkeit) aus der antiquen Philosophie in die speculative Theologie übertragen konnte, um über das Dogma der Creation ex nihilo die gläubige und wissenschaftliche Menschheit zu verständigen??

Als eine andere Schwierigkeit wird angeführt: „daß Thomas in seiner Untersuchung über den Menschen das Verhältniß des freien Willens zum Verstande verkannte."

Dieser Vorwurf ist unstreitig kernhafter; so lang sich aus den Schriften des Heiligen nachweisen läßt: daß der Verstand (nach St. Thomas) der herrschende Beweger aller andern Seelenkräfte sey *); und daß der Wille nur nach dem Gewollten

---

*) Intellectus primo et per se movet voluntatem. Voluntas esse non potest, nisi de aliquo mota. Liberum est, quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberam in agendo. Summa I.

begehren, dieses aber immer nur das Mittel sey, während die Absicht (im Unterschiede vom Verstande) allein auf den Zweck gerichtet, der in den Verstand hineinfalle. Es war rein aristotelisch: das dem Willen eigenthümliche Streben bloß auf die Lust (delectatio) zu beschränken, ohne diese directe zu bewirken. Diese aber ist (nach Aristoteles) nicht ein Gut (weil nur die Begleiterin desselben) mithin auch die Glückseligkeit (als Inbegriff aller Lust) noch kein Gut.

Eine bewegende Kraft räumte St. Thomas zwar dem Willen ein, aber nur ausnahmsweise, wenn er nach der Erkenntniß verlange, diesem eigentlichen Gute der Vernunftwesen. In dieser Ahnung einer doppelten Bewegkraft lag Aufforderung genug: der Einheit beider auf die Spur zu kommen. Zu dem gesellte sich auch noch die Kirchenlehre von der Liebe des Menschen zu Gott, als dem höchsten Ziele, die er aber dadurch mit jener Grundansicht in Uebereinstimmung gebracht zu haben glaubte: daß er die Liebe nur als Erfüllung der Erkenntniß Gottes aufstellte, indem nun erst der Mensch durch seinen Willen in Dem ruhe, was er zuvor im Verstande erkannt habe *).

Daß St. Thomas aber dieser doppelten Aufforderung keine ausgiebigere Folge leistete, lag bloß in dem Einflusse der aristotelischen Philosophie sowohl auf seine Gedanken von Gott als auf den vom Menschen. Wir haben bereits gesehen: Wie er das Verhältniß zwischen Verstand und Willen

*) Amare etiam non potest esse ultimus finis, amatur enim non solum bonum, quando habetur, sed etiam quando non habetur. Aliud igitur est, habere bonum, quod est finis, quam amare quod ante habere est imperfectum, post habere autem perfectum.

in Gott bestimmte. Eben so wie er die Erhabenheit aller höhern Wesen über die Veränderlichkeit in Zeit und Raum, nur auf den Verstand basirte, nicht aber auf den freien Willen, und zwar deßhalb nicht: weil das Begehren (das der Mensch auch mit den leb- und sinnlosen Dingen theilte) sich zur Freiheit nur durch die Reflexion des Verstandes erschwinge, welcher allein sich selbst bestimme dadurch, daß er in sich zurückkehre. Nebstdem stellte er als Bedingung der Freiheit die Wahl auf, die er aber jenen Wesen vindicirte, welche ein Urtheil haben, das nicht bloß, wie bei Thieren, auf die besondern Güter in der Natur sich erstrecke, sondern auch auf das allgemeine Gut, und bei dieser Voraussetzung nun die Wahl doch nur dem Willen überlassen müssen *).

Diesen Aeußerungen zufolge ist wohl der Determinismus außer allem Zweifel gestellt, wie jener auch später in Joh. Duns in das andere Extrem in den Indifferentismus umschlug.

Bei solcher Verkennung nun der Freithätigkeit im Gegensatz zur Nothwendigkeit (sowohl in als außer dem Menschen), wie wäre es möglich gewesen: die Realprincipe und Träger beider Erscheinungen in dem Gegensatze qualitativer Verschiedenheit und hiemit als Antithese im Weltganzen aufzufassen. Noch weniger möglich war es ferner: den Menschen als Synthese von jener zu ahnen, und diesen Anfang des Erken-

---

*) Voluntas secundum id, quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae; sed solum secundum id, quod ab intellectu dependet. Summa Th. III. 26. Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus, est enim secunda perfectio ejus. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis.

nens durch empirische und speculative Forschungen zur Gewißheit zu erheben.

Der Mensch blieb demnach auch, was er bisher in der Wissenschaft gegolten, das unvollkommne Uebergangsglied zwischen den zwei Sphären des Weltganzen, das im reinen Geisterreiche von der einen Seite gipfelte, von der andern aber in der veränderlichen Materie wurzelte, jener Gipfel aber diese Wurzel so wenig als eine ihm gehörige, wie die Wurzel jenen nicht als den seinigen anerkennen konnte. So aber war das Weltganze als solches kein Ebenbild des dreieinigen Gottes, wiewohl uns einzelne Ebenbilder von allen Seiten in Menge vorgeführt werden, (wie wir dies auch bei unserm pariser Theologen wieder finden.) Das Schlimmste aber dabei war: daß unter solcher Voraussetzung gar kein Bedenken sich Platz machen konnte: Ob denn die antique Emanationstheorie wirklich der Schlüssel sey, das Dogma der Creation der wissenschaftlichen Einsicht aufzuschlüßen?

Denn der qualitativ verschiedene Gegensatz im relativen Daseyn reicht allein schon hin, den Gedanken zu verabschieden, daß Gott von jenem das Eine Realprincip sey, (vorausgesetzt: daß dieses gegen alle Voraussetzung nicht abermal dualistisch angenommen werde, das in der Weltwerdung seine zwei Urelemente nur auseinandergelegt habe). Findet aber der antithetische Gegensatz seine Synthese schon innerhalb der Welt; so kann vom Logos Gottes als dem Principe der Welt in dieser Gestaltung keine verständige Rede mehr seyn; selbst dann nicht, wenn Er als das Weltprincip aus Sich entlassend vorgestellt würde; da dieses doch nicht als ein qualitativ von Ihm verschiedenes gedacht werden könnte.

Die merkwürdigste Erscheinung aber in der Theologie unter der Herrschaft der Emanationslehre bleibt es: Wie das

bloße Quantitäts-Verhältniß, (das die Coefficienten des Weltganzen, nur als analytische Momente in Einer und derselben göttlichen Substanz zuließ), selbst den höhern Intelligenzen eine vollßändige Erkenntniß Gottes absprechen konnte?!

Denn wenn auch zwischen dem reinen Geiste und Gott unter der Categorie der Wesens-Mittheilung eine unausfüllbare Kluft bliebe (da selbst Gott keinen Gott schaffen könne); so konnte doch schwer übersehen werden: daß göttliches Wesen (Substanz) in jeder Form sich selber gleich bleibt, und in keiner daher so degeneriren kann: daß es in der Erkenntniß Seiner Selbst, Gottes Wesen, als solches (vor wie in der Weltwerdung) nicht zugleich miterkannt hätte; und daß es demnach zur Erkenntniß dessen, was Gott außer der Welturſache noch für ein Wesen sey, keiner besondern Offenbarung vom überweltlichen Gotte aus benöthige *).

Darf es uns sodann befremden, wenn protest: Geschichtsforscher den Grund hievon nur in der hierarchischen Maxime finden wollen: „Die Nothwendigkeit einer Offenbarung (deren Deutung die Hierarchie ausschlüßlich der Kirche vindicirt) als eine absolute zu retten, d. h. als eine solche, die schon in dem normalen Verhältnisse der intelligenten Creatur zu Gott; nicht aber erst in einem abnormen durch den Sündenfall des Urmenschen veranlaßten Zustande, ihre Bedingung habe?"

Darauf gründet sich dann der weitere Vorwurf: „daß die Scholastik durch diese Begründung der Offenbarung von der ethischen Richtung der ursprünglichen Kirche abgewichen sey;

---

*) Auch Maret neigt sich zu dieser Ansicht, wie wir gesehen S. 267, wenn Er sagt: „daß Gott nach dem Menschen nicht gemessen werden könne."

an welchen sich ganz ungezwungen der Gedanke von der Nothwendigkeit einer Reformation durch Emancipation von der Kirche anschlüßt."

Auch fehlt es dieser Ansicht nicht an Belegen aus der Geschichte. Denn wer ist grimmiger gegen die Scholastik losgefahren, als die Reformatoren.

Aber man sollte dabei nicht auf die andern Belege vergessen, die mit dem Inhalte der Scholastik sympathisirten, während jene es nur mit der Zerbrechung seiner scholastischen Form zu thun hatten.

Denn es läßt sich durchaus nicht in Abrede stellen: daß die unversöhnten Elemente in der Scholastik (antique Speculation und christlicher Glaube) aus ihrer unnatürlichen Verbindung sich loszuwinden strebten, und dadurch jenen unseligen Zustand in die Geschichte der kirchlichen Wissenschaft einführten, wo ihre Repräsentanten bald eine doppelte Wahrheit vertheidigten, bald der einen von Beiden, vor der andern den ausschlüßlichen Vorzug gaben.

Es hilft auch nichts zur Widerlegung dieses scandalösen Auftrittes sich darauf zu berufen: daß jener Satz von einer doppelten Wahrheit von der Kirche verurtheilt worden sey. Dieses konnte um so weniger unterbleiben, als bereits so oft das Verbot der aristotelischen Schriften, von der Kirche ausgegangen war.

Was aber den Umstand betrifft auf den man sich ebenfalls beruft: daß nur Einzelne jenen Satz aufgestellt; so beweist er zu viel, folglich zu wenig; da es bei der Beurtheilung einer gewissen Consequenz aus Principien, nie darauf ankömmt: Wie

viele zugleich auf den Einfall gekommen, jene Consequenz zu ziehen, oder wie Viele diesem Resultate ihren Beifall gespendet. Wäre etwa die autotheistische Consequenz, die Feuerbach aus dem logischen Pantheismus zieht, weniger wahr, weil er sie zuerst und allein gezogen; oder mehr wahr wenn sie allgemein gemieden und insofern verdammt würde? Lag denn, wie wir gesehen, in den zwei Grundsätzen vom Weltanfange und von der Weltewigkeit (wovon sich jener auf die christliche Lehre, dieser auf die alte Philosophie in einer und derselben speculativen Theologie berief) nicht schon die spätere doppelte Wahrheit wovon jede die andere als Unwahrheit erklärte (sey es nun mit oder ohne Aufkündigung der alten Freundschaft unter einem Dache)?

Wie man sich aber an jenes Verbot gehalten, beweist die deutsche Mystik in der Geschichte der scholastischen Theologie, die dem Thomismus auf der Ferse nachfolgte. Und hierüber noch Einiges.

An ihrer Spitze steht der weltbekannte Meister Ekhardt, wahrscheinlich ein Sachse von Geburt, als katholischer Priester den Dominikanern angehörig, Prediger in deutscher Sprache zu Straßburg und Köln, wo er Tauler und H. Suso zu seinen Schülern hatte, und der in der ersten Hälfte des **XIV. Sec.** gestorben ist, da ihn als Verstorbenen schon die Verdammungsbulle Johannes **XXII. 1329** nennt. Er bekennt sich offenbar zu der aristotelischen Weltansicht in der Modification, die ihr durch die thomistische Theologie zu Theil geworden; nur ging er in der mystischen Beschauung weiter als seine Lehrer, woraus sich auch seine Differenzen von dem kirchlichen Systeme erklären lassen, die er hie und da nur noch gefühlvoller und daher auch unvorsichtiger ausdrückte, als die wissenschaftlichen Theologen seiner Zeit.

So gibt ihm die Einigung der Menschenseele mit Gott als ein Zustand, der sogar den der Anschauung übertreffe, indem er sie nach aristotelischer Weise eine Verwandlung derselben in Gott den unbeweglichen Beweger nannte, in welchem sie allein die ewige Ruhe finde, in welche einzugehen die ganze Schöpfung durch ihre Bewegung die ursprüngliche Bestimmung habe.

Diesen aristotelischen Grundsätzen entspricht seine Lehre von Gott und den Geschöpfen. Aus beiden mögen hier nur einige Hauptpunkte stehen.

In Bezug auf das Absolute unterscheidet er Gott von der Gottheit. In jenem sieht er nur das Verhältniß des absoluten Princips zur Welt, dessen Darstellung er in dem Verhältnisse der drei Personen findet, die er daher auch als bloße (dem absoluten Principe untergeordnete) Relationen nicht hoch anschlagen konnte. Die Gottheit dagegen gilt ihm als der allgemeine Begriff, der diesen Besonderungen zu Grunde liegt. „Gott und Gottheit hat Unterschied am Wirken und Nichtwirken." Von der Gottheit gilt es, wenn er sagt: Gott ist Nichts; wäre Er Etwas; so würde Er Unterschiede haben. Er ist aber auch Alles. „Gott ist weder Wesen noch Vernunft, nicht Dies noch Jenes; hierum ist Gott ledig aller Ding, und hierum ist Er auch alle Ding."

In Bezug auf die Creatur behauptet er:

„Ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott," und daher auch: „Gott kann ohne seine Geschöpfe, ohne schaffende Thätigkeit nicht gedacht werden," lauter Aussagen, die zu ihrer Voraussetzung den damals gangbaren Grundsatz haben: daß Gott der allgemeine Grund der Dinge sey, wiewohl Meister Ekhardt richtig einsah: daß das Allgemeine dieses nur sey dadurch: daß es bereits in die Besonderung eingegangen sey.

„Wenn Gott, spricht er, sich nicht gemeinte, so wäre er nicht Gott."

Nebstdem steht seine Behauptung von der Nichtigkeit der Welt, neben der andern von der Wahrheit derselben in Gott. „Die Welt ist Nichts, alles Endliche nur Schein, nicht die Wahrheit, die wir suchen; aber in allen Creaturen ist auch etwas Göttliches." Und zum Beweise der Nichtigkeit beruft er sich nur auf den Unterschied, der eines vom andern absondert; so wie anderseits auf das Allgemeine, das den Unterschied ausschlüßt, um die Wahrheit desselben hervorzuheben.

Hierin spricht sich zugleich ein Realismus fast zum Nachtheil des Besondern in seiner Wahrheit aus, besonders in den Sätzen: „die Menschheit ist edler als der Mensch, den ich an mir trage; oder — in der Ewigkeit findet keine Zahl Statt; tausend Engel sind nicht mehr als zwei oder Einer." Er weiß aber überdieß mit der Schule sehr wohl: daß der Unterschied in der Welt nothwendig sey, und zwar wegen der Materie, welche die Geschöpfe an sich tragen; und mit ihr auch nothwendig einen Schaden oder ein Uebel. Uebrigens denkt er sich die Dinge der Welt ebenfalls nach Verschiedenheit der Gradunterschiede, von Gott durch die geistige Region zum körperlichen Daseyn herabsteigend; jedoch will er von einer Vermittlung zwischen dem Menschen und Gotte nichts wissen. „Ich sprech: daß Gott sich in jedem Menschen, der sich zu Grund gelassen, muß allzumal ergießen nach aller Vermögenheit — also ganz und gar. Und nachdem dieß geschehen, so ist nichts verborgen in Gott, daß nicht offenbar werde, oder das nicht Mein werde."

Aus diesen wenigen Aeußerungen kann jedem einleuchten: daß in Meister Ekhardt's Lehre das pantheistische Element in der Scholastik den ersten Versuch zur Emancipation aus dem

kirchlichen Systeme, und zur unabhängigen Gestaltung desselben gewagt habe; jedoch ohne das letztere im Allgemeinen aufgegeben zu haben. So behauptet er unter andern in einer seiner Predigten: die Sündhaftigkeit aller Menschen mit Ausnahme Christi und seiner Mutter der Jungfrau Maria. Eben so macht er es von der freien Entscheidung der vernünftigen Wesen abhängig: Ob die Dinge zu Gott (von dem sie ausgeflossen sind) zurückkehren oder nicht. Denn die, welche sich von ihm abgekehrt, werden nicht zu ihm zurückkommen.

Gefährlicher gestaltete sich dasselbe Unternehmen bei seinen Nachfolgern im folgenden Jahrhundert, die bei aller Popularität und Gemüthlichkeit, die ihnen Eingang bei dem großen Haufen verschaffte, doch größere Vorsichtigkeit und Behutsamkeit im Ausdrucke beobachteten; bis endlich im 16. Jahrhunderte die Reformatoren bei ihrem Austritte aus der alten Kirche dasselbe Element mit sich nahmen, und auf einen Boden verpflanzten, wo es ungehindert sich entfalten und frei gestalten konnte. Die ursprünglichste dieser Gestaltungen war die Aufhebung des hierarchischen Priesterthums in der alten Kirche, mittelst der Ausdehnung seiner Würde auf alle Getauften. Mit Recht bemerken neuere Lobredner der Reformation (unter andern Edgar Quinet *) „daß Luther hiemit aus jedem Menschen einen Papst, ein Concil, eine unverletzliche Kirche gemacht, ja eine anticipirte Auferstehung des Menschen auf Erden, weil er die Macht des Individuums festgestellt, und hiemit einen lebensvollen Theil des Christenthums verwirklicht habe." Und hätte Quinet das wissenschaftliche Element, welches Luther (der

*) In der Schrift: Die Reformation. Zwei Vorlesungen von Edgar Quinet. Uebersetzt aus dem Französischen nach der 2. Auflage. Leipzig, 1845, bei J. Bruns.

Verehrer Meister Ekhardts) als den Schlüssel zur heil. Schrift mit sich nahm, genauer angesehen; so hätte er vor allem den Pantheismus der Reformatoren unmöglich als eine inspirirte, den Sieg berechnende Kriegslist aufstellen; dann aber doch noch hinzusetzen können: „diese dem Individuum vindicirte Macht war zugleich die Bedingung zur ungehinderten Entfaltung und Gestaltung jenes Elementes", das bereits in Luther zu einem subjectiven Idealismus sich gesteigert hatte, der, wie Feuerbach dargethan, den idealistischen Ansichten unserer Tage wenig nachsteht *).

Und doch hat es noch der Jahrhunderte bedurft, bis jenes Element antiquer Begriffsphilosophie ihre höchste Blüthe im logischen Pantheism getrieben, und mit dieser zugleich den Geistern, die diesem huldigten, den Blick und die Kraft verliehen: Alle Consequenzen aus ihr als Samenkörner zur Reife zu bringen, und nach allen vier Winden auszustreuen. So sehen wir ja unsern pariser Theologen und Doctor der Theologie im Kampfe mit den Repräsentanten der modernen Philosophie.

Wie dieser Kampf sich endigen werde, ist wohl nicht so

---

*) Siehe die Schrift: das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum Wesen des Christenthums, von Ludwig Feuerbach. Leipzig, **1844.**

S. 68, lesen wir daselbst: Glauben heißt nichts anders, als das Verwandeln (des Satzes): Es ist ein Gott, ein Christus, in (den Satz): „Ich bin ein Gott, ein Christ. Glauben heißt Gott zum Menschen, und den Menschen zu Gott machen, der Gegenstand des Glaubens ist nur Veranlassung, Mittel, Zeichen; die Sache, der Zweck bin Ich selber." Hierin haben wir den Sinn des von Luther so oft ausgesprochenen Gedankens: „Wie du glaubst, so geschieht dir; glaubst du es, so hast du es; glaubst du es, so ist es; glaubst du nicht, so ist es nicht."

leicht vorherzusagen, weil sein segensreiches Ende von wissenschaftlicher Seite her, davon abhängt: Wie die erste Opposition, vom Standpunkte augustinischer Erkenntnißtheorie aus, gegen die neue Gestaltung des wissenschaftlichen Lebens in der Reformation verstanden und verbessert wird für den Fall: daß an jener von Cartesius eingeleiteten Opposition nicht Alles als zureichend gefunden werden sollte.

Was uns nun der Verfasser über die Bedeutung der cartesischen Philosophie anführt, ist sehr unentschieden *).

Gewöhnlich wird an dem Vater der neueuropäischen Speculation getadelt, was eigentlich zu loben; und gelobt, was zu tadeln ist. Es scheint ihm auch jenseits des Rheins von einer gewissen Partei nicht besser zu gehen als diesseits, nur mit dem Unterschiede: daß der Franzmann seinem Landsmanne nicht gleich um jeden Preis sein letztes Lebewohl nachwirft; der deutsche Katholik aber bei seiner ohnehin geringen Sympathie sehr leicht die Haltung verliert, und in diesem Zustande selbst mit seinen Gegnern gemeinschaftliche Sache macht; und daher auch dem Rationalisten, der da sagt: Cartesius gehört uns an, denn von dem Momente an, wo er zu philosophiren anfing, hörte er auf, Katholik zu seyn, zur Antwort gibt: deßhalb könnt ihr auch ihn als Stammvater für Euch behalten; dem Pietisten dagegen aber, der dem Cartesius zur Last legt: den Glauben durch den absoluten Zweifel in Verfall gebracht zu haben, alsbald den Bruderkuß zuwirft.

Man könnte es fast für unmöglich halten: selbst auf französischem Boden so heterogene Urtheile über eine und dieselbe

*) Hieher gehört die Anmerkung am Schlusse.

philosophische Persönlichkeit zu vernehmen (wie solche in zwei Werken vorliegen: Die Größe des Katholicismus v. Siguier und der heilige Augustin v. Poujoulat); wenn man nicht wüßte: daß jenseits des Rheins der Gegensatz von Wissen und Glauben weit greller sich ausgebildet, als dies diesseits der Fall ist.

Da wir so eben die Würdigung des Cartesius von dem tiefern Verständnisse der Reformation in ihrer welthistorischen Bedeutung abhängig erklärten, so müssen wir noch einmal auf Quinets Panegyricus zu reden kommen.

Wir haben bereits getadelt: daß Quinet sich das wissenschaftliche Element der Reformatoren nicht genau angesehen habe; da (nach ihm) diese dastehen, wie vom Himmel gefallen, und als wäre ihr Wort von der Negation der Freiheit, ein Nothruf, wie jener von der Suprematie des Concils über den Papst, in den Tagen des päpstlichen Schisma und der babilonischen Gefangenschaft der Päpste.

Den Grund aber für jenen Tadel finden wir in seiner Frage: „Wie war's doch möglich: daß diese ganz entgegengesetzten Principien (nämlich Luther's Bruch mit der Vergangenheit und die Läugnung der menschlichen Freiheit) in einem und demselben Geiste liegen konnten?" und in der Antwort darauf: „In der That, lag das wahre Mittel, die alte Kirche in ihrem Grundbau zu untergraben in der Behauptung: daß die Menge ihrer Werke nichtsnützig, und daß Gott allein handle und nichts dem Priester überlasse. Wozu nun noch die Dazwischenkunft der Priester und der Sacramente, wenn einmal dargethan ist: daß alles, was der Erde gehört, keines Verdienstes fähig ist. Luther und Calvin stürzten den Men-

schen in die Tiefe Gottes, wo er verschwindet ohne Freiheit und Verdienst. Versunken in diesem bodenlosen Meere bietet der Mensch keinen Punkt mehr dar, an dem ihn die Kirche weiter ergreifen und festhalten konnte. Um den Priester auszuziehen, zogen die Reformatoren den Menschen selbst aus, d. h. sie gaben Alles, was die Kirche sich zugeeignet, unmittelbar an Christus zurück. Der menschliche Wille fand Schutz in Christi voller Alleingewalt; gleichwie im Staate die Freiheit Aller in der unumschränkten Macht des Königs. Wäre die Reformation im Namen der menschlichen Freiheit zu Stande gekommen; so ist's kein Zweifel: daß die Kirche sie sofort mit dem Vorwurfe des evangelischen Geistes zu Boden gedrückt hätte. Was aber sollte man einer Revolution entgegnen, die, vom ersten Worte an, ihre Kraft gerade aus dem Uebermaße der Demuth schöpfte." So unser Panegyrist, der bei derselben Gelegenheit, wo er von der Läugnung der Willensfreiheit von Seite der Reformatoren spricht, zugleich so ehrlich ist: der Kirchenlehrer in Bezug auf den Werth der freien Menschenseele Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; wiewohl er noch hinzusetzt: „daß die Kirche diese Gerechtigkeit dem Menschen erst nach seinem Tode habe angedeihen lassen in der Ewigkeit, wo sie so viel wie eine Welt wiegen werde; in der Zeit aber sollte die Seele durch die Gesellschaft wie durch die Natur gefesselt bleiben." Hätte Er doch weiter geforscht nach dem Grunde dieser Beeinträchtigung während des Erdenlebens!

Da nämlich in diesem der Mensch weder bloß Geist und Person, noch bloß Naturding und Individuum ist, sondern beides zugleich; so lassen sich freilich Mißgriffe in dem socialen Leben nicht so leicht unmöglich machen (wie Quinet sich vorstellt; und doch von einer absoluten Macht des Königs spricht) vorzüglich in einem Geschlechte, das durch den Sündenfall des Urpaars einem revolutionären Zustande zwischen

den Factoren des Menschen anheimgefallen ist. — Dazu hätte der Lobredner noch bedenken sollen: daß der Weg, durch die Wissenschaft den Menschen über sein wahres Wesen aufzuklären, ein sehr langsamer ist, wie Er selber in Person beweiset; da er so eben das Individuum mit der Person verwechselt in den Worten: „Luther habe die Macht des Individuums festgestellt und hiermit einen lebensvollen Theil des Christenthums verwirklicht."

Wenn aber die Kirche in ihrer gangbaren Seelenlehre doch schon den ersten Schritt gethan hatte für die Ehrenrettung des Menschengeistes; so hätten ihre Gegner in der Reformation sie vor allem auf die Consequenz aus jener Lehre aufmerksam machen sollen. Statt dessen aber — was haben sie gethan? Sie haben das Verhältniß, das zwischen den Individuen und der Gattung im Naturleben besteht, schlechtweg auf das Verhältniß zwischen Gott und dem Geisterreiche übertragend, dieses nach jenem metaphysisch regulirt, und demnach dieses letztere zum Inbegriffe aller Besonderungen des absoluten Geistes (Gottes) scheinbar zwar erhoben, in der That aber herabgesetzt.

Denn, welche Freiheit dem menschlichen Geiste auf solch einem Standpunkte zu Theil wird, das hat das System (zu dem Quinet selber sich bekennt) bis zum Ekel überall dargethan. Sind die großen Geister nur Werkzeuge in der Hand des Weltgeistes, was wägen erst die kleinen Geister? Dieses antique unchristliche Element ist es aber, was die protestantische Schule so gut wie die katholische Kirche zu überwinden hatte, und noch hat; und jene braucht sich gar nicht zu fürchten: daß diese Ueberwindung etwa sie wieder in die alte Knechtschaft des Geistes zurückführen könne, wie solche im Mittelalter bestand zufolge der unaufgelösten Antinomie des Menschen als Verein-

wesens von Geistes- und Naturleben, als der Syntheſe von der Antitheſe des Weltganzen. Die neue Kirche hat ja lang genug (nach der Ausſage Quinet's, der dem autonomen Haltpunkte des Individuums noch den Fortſchritt der Innerlichkeit zugeſellt), „ihren Gott im Innern geſucht, während die alte Kirche den ihrigen (nach Quinet) im Aeußern, (ſogar in der Hoſtie) gefunden zu haben" glaubte: um endlich einzuſehen: daß ihr Geſchick in der Wiſſenſchaft das umgekehrte von dem des altteſtamentlichen Sauls geweſen, der ein Diadem fand, während er ein Laſtthier ſuchte.

Daß aber dem menſchlichen Geiſte, ſelbſt wenn er als Creatur aufgefaßt wird, doch eine Auctorität und mit dieſer die entſprechende Autonomie zukomme; wer könnte das noch heut zu Tage mit Ernſt in Abrede ſtellen wollen, nach den himmelſchreienden Thatſachen in der Geſchichte des theoretiſchen und praktiſchen Lebens europäiſcher Menſchheit: daß der menſchliche Geiſt gern nach der Auctorität und Autonomie der Gottheit greift, wenn ihm die Seinige ſtreitig gemacht wird, die er als Coefficient des Weltganzen, von Gottes Gnaden unveräußerlich in Sich trägt. Dann ſpricht er allerdings in unerhörter Demuth von der menſchlichen Ichheit als einer Nichtigkeit, und von der Gottheit als dem einzigen Etwas; aber auf wie lange? Bis er hinter den Prozeß des abſoluten Lebens gekommen, wo nun die alten Pole plötzlich umſchlagen, und er nun im unerhörten Vernunftſtolze Gott als das Nichts, die Menſchheit aber als die Wahrheit des Alls promulgirt, inſofern das in der Natur von Sich gekommene abſolute Nichts, in Ihr zu Sich gekommen und bei ſich bleibt in alle Ewigkeit.

Ferner — wem kann es denn heut zu Tage noch einfallen: dem Naturleben ſeine Auctorität ſtreitig zu machen?

sey es nun: daß er jenes entweder als Resultat von Kraft und Materie im Singular oder Plural, oder als Resultat eines realen Princips (Substanz) ansieht, das auf seine Weise durch Veräußerung sich verinnert, und diese im formalen Begriffe feiert.

Wie kann man es aber dem Geiste zumuthen (der doch in seinem Selbstbewußtseyn sich als etwas edleres findet, als er als Träger des formalen Begriffs ist): daß er auf sein Erstgeburtsrecht verzichte? Etwa aus dem Grunde, weil er seine Auctorität in seiner freien Causalität erblickt, und diese nicht allein in der sittlichen Sphäre seines Bekennens und Gewissens; sondern auch in der metaphysischen seines Erkennens und Wissens bethätigend, mißbrauchen kann? Man weiß ja sonst im kirchlichen Leben so viel Aufhebens von der Wahrheit zu machen: daß der Brauch den Mißbrauch nicht aufhebe; warum denn nicht auch in dem Gebiete des Gedankens; in welchem der Geist freilich früher und länger seine Göttlichkeit, als seine Creatürlichkeit geltend gemacht hat; allein wir wissen aber auch, Warum?

Den ersten Schritt, jenen Uebergriff als solchen aufzudecken, that Cartesius durch die Restauration der augustinischen Erkenntnißtheorie. Was er dabei noch schuldig geblieben, ist auf die Rechnung seiner Zeit zu schreiben, die noch unter dem Einflusse von Theorien mit unversöhnten Elementen stand. Hieher gehört auch ihre Erkenntnißtheorie, die nur Ein Denken und Erkennen (das psychische und logische) kannte. Daß Cartesius dieses Denken ausschlüßlich nur der menschlichen Seele vindicirte; dadurch setzte er allerdings seine Theorie hinter die eines heil. Thomas zurück, der selbst dem Thiere, wie wir gehört, das Urtheil beilegte.

Demungeachtet bestand sein Vorzug vor dem Kirchenlehrer doch darin: daß er die ganze Stufenleiter der weltlichen Dinge sammt ihren bloß quantitativen Unterschieden einmal für allemal zerschlug, und aus ihr die qualitative Antithese für das relative Daseyn aufbaute.

Wie viel er auch hierin noch zu wünschen übrig ließ, das hat der Spinozismus, der ihm auf der Ferse nachfolgte, der europäischen Intelligenz zum Bewußtseyn gebracht; eben so wie der logische Pantheismus, ein gründliches Urtheil sowohl über die neue von Kant versuchte Bestimmung desselben Gegensatzes, als über die Brauchbarkeit des Begriffs in der metaphysischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen absolutem und relativem Seyn möglich gemacht hat.

Ist aber einmal die Alleinherrschaft des Begriffs in der Wissenschaft (oder was dasselbe ist, das antique Natur-Element) gebrochen von der Auctorität des freien Geistes, und hat dieser mit ihr zugleich seine Autonomie in der Idee zur Anerkennung gebracht (was ihm gelingen muß, weil er die andern Auctoritäten neben und über ihm mit der Seinigen als einer creatürlichen feststellt); dann steht auch die Reformation nahe an dem Ziele das ihr von Gott gesteckt, und ein anderes ist, als das ihr vom Menschen zugedachte (nach dem bekannten: der Mensch denkt, Gott lenkt) und sie hat nicht mehr nöthig: „den Menschen auszuziehen — um der Kirche los zu werden," weil sie auch nicht mehr (mit Quinet) zu fürchten hat: daß die Kirche die menschliche Freiheit mit dem Geiste des Evangeliums zu Boden drücken werde; denn Gottes Offenbarung in der heil. Schrift ist von Nun an erkannt als eine, die nicht da ist: um seiner primitiven Offenbarung in der Schöpfung des Weltganzen, ergänzend in der Menschwerdung des ewigen Wortes zu Hilfe zu kommen; wohl aber um dem im Urmen-

schen gefallenen Geschlechte, die sittliche Restauration möglich zu machen; wodurch zugleich der alte Hader zwischen der Kirche und der Schule, zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen Fundamental beigelegt erscheint. Die übrigen Differenzen aber gehören zur Ornamentirung des großen Baues.

Anmerkung

(zur Seite 387 gehörig).

Maret stellt S. 145 den Cartesius mit Augustin und Anselm zusammen, um den Vorzug des Erstern hervorzuheben. „Es ist wahr auch sie studierten die menschliche Seele, und dies Studium war für sie sogar ein vorzügliches, aber doch kein ausschlüßliches. Descartes hingegen tritt aus der äußern Welt heraus, welche er nicht weiter berücksichtigt, und versenkt sich in die Seele, dringt in ihre geheimsten Tiefen, und verschlüßt sich in ihr innerstes Heiligthum. Hier entdeckte er das gesuchte Licht." Daß aber dieser Maibaum nicht etwa in den Himmel wachse, diese Vorsorge hat Maret sicher früher getroffen, wo er über die Methode Descartes S. 40, folgendes vorträgt.

„Man betrachtet diese Methode als die Quelle des modernen Rationalismus, und schon Bossuet sah: daß unter dem Namen der cart. Philosophie ein großer Kampf gegen das Christenthum bevorstehe. Es ist wahr: daß diese Vorhersehung aus der Meinung floß: daß man zu solchem Gebrauche, die Principien des Cartesianismus schlecht verstehen und seinen wahren Geist verkennen

müsse. Wie dem auch sey, mir scheint doch: daß Cartesius und seine Methode das Element der Tradition und des Glaubens (das sich in der Einrichtung der Vernunft vorfindet) gänzlich vernachläßigt, und dies Element ganz dem andern der Evidenz geopfert habe. Darum war seine Methode unvollkommen, und die Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion wurde erschwert, und durch diese Disharmonie dieser zwei Mächte wurde der Menschheit ein großes Unglück bereitet, wenn auch ohne und wider Willen dieses Philosophen."

Wir haben bereits in unsrer letzten Schrift (Euristheus und Heracles) umständlich über das Mangelhafte im Cartesianismus gesprochen; hier wollen wir nur darauf aufmerksam machen: daß jenes traditionelle Element, das in der Einrichtung unsrer Vernunft liegen soll, dann allerdings nicht aufgefunden werden könne, wenn man in der Analyse des Denkgeistes auf halbem Wege stehen geblieben und ihm daher ein Produkt vindicirt hat, dessen Princip er gar nicht ist. Maret hätte darum auch nicht den Mund so voll nehmen sollen wie er gethan, wenn er „vom innersten Heiligthume, und dem Lichte darin" spricht, das Cartesius entdeckt habe.

Uebrigens hat Cartesius sein Stehenbleiben auf halben Wege, gerade nur dem Ueberreste der scientifischen Tradition zu verdanken, die sich in ihm geltend machte. So führt Maret selber eine Stelle aus dem Beweise vom Daseyn Gottes an, den er vorzugsweise den cartesianischen nennt. Sie lautet S. 145, wie folgt: „Obgleich die Idee der Substanz in mir ist, weil ich selber eine Substanz bin; so könnte ich als endliche Substanz doch nicht die Idee einer unendlichen Sub-

stanz haben, wenn sie nicht in mich, von einer unendlichen, hineingelegt worden wäre" (die nach Cartesius Gott selber ist).

„In diese Idee tiefer eingehend, (fährt Maret fort) beweist Cartesius: a. Daß sie nicht negativ sey (obwohl ihr Ausdruck negativ), weil sie ja die höchste Realität einschlüßt, und darum in ihr sich mehr Seyn, als in jeder andern vorfinde.

b. Daß sie in unserm Geiste früher da sey, als die Idee des Endlichen, weil wir keine Unvollkommenheit denken können, als nur durch die Negation der Vollkommenheit." Wer wird so blind seyn, in derlei Aussagen die Herrschaft thomistischer Tradition zu verkennen?! Nur unter dem nicht überwundenen Einflusse des bloß quantitativen Unterschiedes zwischen Gott und Creatur, kann man von der Substanz Beider, als von einem plus und minus esse sprechen; welcher Unterschied aber seine Geburtsstätte nur in der Ansicht vom Begriffe, als ausschlüßlichen Gedanken des Geistes, hat.

Nicht minder ist die Ansicht: daß die Idee des Unendlichen, vom unendlichen Gotte selber in den endlichen Geist gelegt worden sey; ein Echo von der Ansicht, der zu Folge alle Vernunftprincipien (principia naturaliter nobis nota, nach St. Thomas) als divinitus nobis indita, angesehen werden. Keine Idee aber kann qua talis, im Geiste liegen; es wäre denn unter der Voraussetzung: daß Gott sie selber im Geiste denkt; was freilich nicht schwer hält zu Folge der Behauptung: „daß unsre Idee vom Unendlichen, der Idee von Uns als endlichen Wesen voraus gehen müsse," in welcher offenbar das Denken

mit dem Gegenstande desselben confundirt ist. Denn das unbedingte Seyn muß freilich dem bedingten voraus gehen; aber daraus folgt nicht: daß der Geist jenes Unbedingte früher denken müsse als Sich den bedingten — endlichen. Es folgt vielmehr gerade das Umgekehrte aus dem Denken als einem Prozesse, in welchem das Endliche sich selber als Endliches offenbar wird: daß der Gedanke des Endlichen vom Unendlichen sich nur dadurch einstellt, daß an der positiven Realität, als welche sich der Geist selber findet, das Moment der Negativität abermal negirt wird.

Jene Confundirung aber hat ihren Grund nur in der Ansicht: daß alle Endlichkeit nur ist, durch Theilnahme am unendlichen Seyn, die zu ihrer Voraussetzung wieder die Theilung (Diremtion) des Unendlichen hat. Wo nun aber Gottes Wesen ist, warum soll da nicht auch zugleich der Gedanke vom Wesen als Unendlichen früher als jeder andre seyn?

Errata.

S.	27	von Unten	Zeile	9	lies:	ergibt sich	statt	ergibt
„	28	„ Oben	„	7	„	und	„	im
„	47	„ Unten	„	5	„	Er	„	es
„	57	„ Oben	„	10	„	dieses	„	dieser
„	80	„ „	„	14	„	ihren	„	ihre
„	89	„ „	„	16	„	neutrale	„	indifferente
„	90	„ „	„	8	„	nexus	„	nekus
„	96	„ „	„	6	„	selbst nach	„	nach
„	126	„ Unten	„	4	„	aus Uns	„	Uns
„	132	„ Oben	„	12	„	nicht wieder	„	wieder
„	158	„ „	„	1	„	ihren	„	seinen
„	180	„ „	„	12	„	stellt er	„	stellt, er
„	227	„ Unten	„	7	„	erhaltende	„	erhaltene
„	243	„ „	„	11	„	Spontanaität (Freithätigkeit) statt Spoutanaität		
„	259	„ Oben	„	13	lösche das Zeichen (:)			
„	362	„ „	„	6	lies:	zum Quell	statt	Quell
„	275	„ „	„	11	„	se	„	te
„	276	„ Unten	„	7	„	suas	„	suae
„	279	„ Oben	„	1	„	debes	„	debet
„	279	„ Unten	„	5	„	animali	„	animalis
„	282	„ „	„	5	„	plantis	„	plantes
„	305	„ „	„	8	setze nach dem Worte „Wunder" das Wort „entgegen"			
„	320	„ Oben	„	4	setze nach dem Worte „eingeborne" das Zeichen („)			
„	383	„ „	„	1	setze gilt — statt gibt.			

We

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Günther, Anton

Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums in Briefen

Bd.: 1

Wien 1846

Ph.sp. 332 p-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043355-2